41ᵉ Année N° 199

ÉTUDES TRADITIONNELLES

LE VOILE D'ISIS

JUILLET 1936



RÉDACTION ET ADMINISTRATION
CHACORNAC FRÈRES
11, Quai Saint-Michel, 11
PARIS (Vᵉ)

ÉTUDES TRADITIONNELLES
LE VOILE D'ISIS

41e Année — Juillet 1936 — N° 199

« OPÉRATIF » ET « SPÉCULATIF »

Au cours de notre étude sur les qualifications initiatiques, nous avons été amené à signaler qu'on se méprend très généralement sur le véritable sens qu'il convient d'attribuer aux termes « opératif » et « spéculatif » ; et il nous paraît qu'il y a lieu d'insister plus spécialement sur ce point, parce qu'il y a un étroit rapport entre cette méprise et la méconnaissance, non moins générale à notre époque, de ce que doit être réellement l'initiation. Historiquement, si l'on peut dire, la question se pose d'une façon plus particulière à propos de la Maçonnerie, puisque c'est là que les termes dont il s'agit sont employés habituellement ; mais il n'est pas difficile de comprendre qu'elle a au fond une portée beaucoup plus étendue, et qu'il y a même là quelque chose qui, suivant des modalités diverses, est susceptible de s'appliquer à toutes les formes initiatiques ; c'est ce qui en fait toute l'importance au point de vue où nous nous plaçons.

Le point de départ de l'erreur que nous signalons consiste en ceci : du fait que la forme de l'initiation maçonnique est liée à un métier, ce qui est d'ailleurs loin d'être un cas exceptionnel, et que ses symboles et ses rites, en un mot ses méthodes propres, dans tout ce qu'elles ont de « spécifique », prennent essentiellement leur appui dans le métier de constructeur, on en est arrivé à confondre « opératif » avec

« corporatif », s'arrêtant ainsi à l'aspect le plus extérieur et le plus superficiel des choses, ainsi qu'il est naturel pour qui n'a aucune idée ni même aucun soupçon de la « réalisation » initiatique. L'opinion la plus répandue pourrait donc se formuler ainsi : les Maçons « opératifs » étaient exclusivement des hommes de métier ; peu à peu, ils « acceptèrent » parmi eux, à titre honorifique en quelque sorte, des personnes étrangères à l'art de bâtir ; mais, finalement, il arriva que ce second élément devint prédominant, et c'est de là que résulta la transformation de la Maçonnerie « opérative » en Maçonnerie « spéculative », n'ayant plus avec le métier qu'un rapport fictif ou « idéal ». Cette Maçonnerie « spéculative » date, comme on le sait, du début du XVIIIe siècle ; mais certains, constatant la présence de membres non ouvriers dans l'ancienne Maçonnerie « opérative », croient pouvoir en conclure que ceux-là étaient déjà des Maçons « spéculatifs ». Dans tous les cas, on semble penser, d'une façon à peu près unanime, que le changement qui donna naissance à la Maçonnerie « spéculative » marque une supériorité par rapport à ce dont celle-ci est dérivée, comme si elle représentait un « progrès » dans le sens « intellectuel » et répondait à une conception d'un niveau plus élevé ; et on ne se fait pas faute, à cet égard, d'opposer les « spéculations » de la « pensée » aux occupations de métier, comme si c'était là ce dont il s'agit quand on a affaire à des choses qui relèvent, non pas de l'ordre des activités profanes, mais du domaine initiatique.

En fait, il n'y avait anciennement d'autre distinction que celle des Maçons « libres », qui étaient les hommes de métier, s'appelant ainsi à cause des franchises qui avaient été accordées par les souverains à leurs corporations, et peut-être aussi parce que la condition d'homme libre de naissance était une des qualifications requises pour être admis à l'initiation, et des Maçons « acceptés », qui, eux, n'étaient pas des professionnels, et parmi lesquels une place à part était faite aux ecclésiastiques, qui étaient initiés dans

des Loges spéciales pour pouvoir remplir la fonction de « chapelain » dans les Loges ordinaires ; mais les uns et les autres étaient également, bien qu'à des titres différents, des membres d'une seule et même organisation, qui était la Maçonnerie « opérative » ; et comment aurait-il pu en être autrement, alors qu'aucune Loge n'aurait pu fonctionner normalement sans être pourvu d'un « chapelain », donc sans compter tout au moins un Maçon « accepté » parmi ses membres ? Il est exact, par ailleurs, que c'est parmi les Maçons « acceptés » et par leur action que s'est formée la Maçonnerie « spéculative » ; et ceci peut en somme s'expliquer assez facilement par le fait que, n'étant pas rattachés directement au métier, et n'ayant pas, par là même, une base aussi solide pour le travail initiatique sous la forme dont il s'agit, ils pouvaient, plus facilement ou plus complètement que d'autres, perdre de vue une partie de ce que comporte l'initiation, et nous dirons même la partie la plus importante, puisque c'est celle qui concerne la « réalisation » ; sans compter qu'ils étaient peut-être aussi, par leur situation sociale et leurs relations extérieures, plus accessibles à certaines influences du monde profane, politiques, philosophiques ou autres, agissant également dans le même sens, en les « distrayant », au sens propre du mot, du travail initiatique, même si elles n'allaient pas jusqu'à les amener à commettre de fâcheuses confusions entre les deux domaines, ainsi que cela ne s'est vu que trop souvent par la suite.

C'est ici que, tout en étant parti de considérations historiques pour la commodité de notre exposé, nous touchons au fond même de la question : le passage de l'« opératif » au « spéculatif », bien loin de constituer un « progrès » comme le voudraient les modernes qui n'en comprennent pas la signification, est exactement tout le contraire au point de vue initiatique ; il implique, non pas forcément une déviation à proprement parler, mais du moins une dégénérescence au sens d'un amoindrissement ; et, comme nous venons de le

dire, cet amoindrissement consiste dans la négligence et l'oubli de tout ce qui est « réalisation », car c'est là ce qui est véritablement « opératif », pour ne plus laisser subsister qu'une vue purement théorique de l'initiation. Il ne faut pas oublier, en effet, que « spéculation » et « théorie » sont synonymes ; et il est bien entendu que le mot « théorie » ne doit pas être pris ici dans son sens originel de « contemplation », mais uniquement dans celui qu'il a toujours dans le langage actuel, et que le mot « spéculation » exprime sans doute plus nettement, puisqu'il donne l'idée de quelque chose qui n'est qu'un « reflet », comme l'image vue dans un miroir, c'est-à-dire une connaissance indirecte, par opposition à la connaissance effective qui est la conséquence immédiate de la « réalisation », ou qui plutôt ne fait qu'un avec celle-ci. D'un autre côté, le mot « opératif » ne doit pas être considéré comme un équivalent de « pratique », en tant que ce dernier terme se rapporte toujours à l'« action », de sorte qu'il ne saurait être employé ici sans équivoque ni impropriété ; en réalité, il s'agit de cet « accomplissement » de l'être qu'est la « réalisation » initiatique, avec tout l'ensemble des moyens de divers ordres qui peuvent être employés en vue de cette fin ; et il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'un mot de même origine, celui d'« œuvre », est aussi usité précisément en ce sens dans la terminologie alchimique.

Il est dès lors facile de se rendre compte de ce qui reste dans le cas d'une initiation qui n'est plus que « spéculative » : la transmission initiatique subsiste bien toujours, puisque la « chaîne » traditionnelle n'a pas été interrompue ; mais, au lieu de la possibilité d'une initiation effective toutes les fois que quelque défaut individuel ne vient pas y faire obstacle, on n'a plus qu'une initiation virtuelle, et condamnée à demeurer telle par la force même des choses, puisque la limitation « spéculative » signifie proprement que ce stade ne peut plus être dépassé, tout ce qui va plus loin étant de l'ordre « opératif » par définition même. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que les rites n'aient plus d'effet en pareil

cas, car ils demeurent toujours, et même si ceux qui les accomplissent n'en sont plus conscients, le véhicule de l'« influence spirituelle » ; mais cet effet est pour ainsi dire « différé » quant à son développement « en acte », et il n'est que comme un germe auquel manquent les conditions nécessaires à son éclosion, ces conditions résidant dans le travail « opératif » par lequel seul l'initiation peut être rendue effective.

A ce propos, nous devons encore insister sur le fait qu'une telle dégénérescence d'une organisation initiatique ne change pourtant rien à sa nature essentielle, et que même la continuité de la transmission suffit pour que, si des circonstances plus favorables se présentaient, une restauration soit toujours possible, cette restauration devant alors être conçue comme un retour à l'état « opératif ». Seulement, il est évident que plus une organisation est ainsi amoindrie, plus il y a de possibilités de déviations au moins partielles ; et ces déviations, tout en n'ayant qu'un caractère accidentel, rendent une restauration de plus en plus difficile en fait, quoique demeurant possible en principe. Quoi qu'il en soit, une organisation initiatique possédant une filiation authentique et légitime, quel que soit l'état auquel elle se trouve présentement, ne saurait jamais être confondu avec une « pseudo-initiation » ni avec la « contre-initiation » ; nous avons eu tout récemment l'occasion de constater que cette précision n'était nullement superflue, et nous devons protester formellement, une fois pour toutes, contre toute interprétation tendant, par une confusion volontaire ou involontaire, à appliquer à une organisation initiatique quelconque ce qui, dans nos écrits, se rapporte soit à la « pseudo-initiation », soit à la « contre-initiation ».

D'autre part, l'infériorité du point de vue « spéculatif », telle que nous venons de l'expliquer, montre encore, comme par surcroît, que la « pensée », cultivée pour elle-même, ne saurait en aucun cas être le but que se propose une organisation initiatique comme telle ; celle-ci n'est point un grou-

pement où l'on doive « philosopher », non plus que se livrer à toute autre occupation profane. La « spéculation » philosophique, quand elle s'introduit ici, est déjà une véritable déviation, tandis que la « spéculation » portant sur le domaine initiatique, si elle est réduite à elle-même au lieu de n'être qu'une simple préparation au travail « opératif », constitue seulement cet amoindrissement dont nous avons parlé précédemment. Il y a encore là une distinction importante, mais que nous croyons suffisamment claire pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister davantage ; en somme, on peut dire qu'il y a déviation, plus ou moins grave suivant les cas, toutes les fois qu'il y a confusion entre le domaine initiatique et le domaine profane. Ceci ne doit pas être perdu de vue lorsqu'on veut apprécier le degré de dégénérescence auquel une organisation initiatique peut être parvenue ; mais, en dehors de toute déviation, on peut toujours, d'une façon très exacte, appliquer les termes « opératif » et « spéculatif », à l'égard d'une forme initiatique quelle qu'elle soit, et même si elle ne prend pas un métier comme « support », en les faisant correspondre respectivement à l'initiation effective et à l'initiation virtuelle.

RENÉ GUÉNON.

SHRÎ RÂMAKRISHNA ET LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE [1]

On Lui donne des noms multiples, à Lui qui est Un » ; « Un Feu unique qui brûle sur de nombreux autels » ; « Il est nommé suivant la façon dont Il se montre » : ces assertions sont extraites des hymnes sacrificiels du *Rig-Vêda*. « Suivant la façon dont on s'approche de Lui, Il devient ceci ou cela » ; « C'est en raison de Sa grande abondance — ou parce que l'on peut participer à Lui de façons si variées — qu'il est appelé de tant de noms » : ainsi parlent les *Brâhmanas* et le *Nirukta*. En guise de commentaire, nous citerons saint Thomas d'Aquin : « Les aspects multiples que ces noms désignent ne sont rien de vide ou de futile, car à eux tous correspond une réalité unique et simple, représentée par eux de façons multiples et imparfaites » (*Summa theologica*, Ia, *qu.* 13, *art.* 4, *ad* 2).

Rien, peut-être, dans la vie de Râmakrishna, n'étonne ou ne déconcerte le lecteur chrétien autant que le fait suivant : vers 1866, cet « Hindou des Hindous », sans répudier aucunement son Hindouisme, mais le laissant de côté momentanément, suivit entièrement la voie islamique, répétant le nom d'Allah, portant le costume et mangeant la nourriture d'un Musulman. Cet abandon à ce que nous appellerions dans l'Inde les eaux d'un autre courant de l'unique Rivière de Vérité n'eut pas d'autre effet qu'une expérience directe de la vision béatifique, non moins authentique qu'auparavant. Sept ans plus tard, Râmakrishna éprouva expérimentalement, de la même façon, la vérité du Christianisme. Il était

1. Discours prononcé en anglais à New-York, en mars 1936, à l'occasion du centenaire de la naissance de Shrî Râmakrishna.

alors complètement absorbé dans l'idée du Christ, et n'admettait aucune autre pensée. On aurait pu le prendre pour un converti. Le résultat de ces efforts variés fut que Râmakrishna put ensuite affirmer, en se fondant sur une expérience personnelle : « J'ai pratiqué toutes les religions, l'Hindouisme, l'Islam, le Christianisme, et j'ai aussi suivi les voies des différentes sectes hindoues... Le lac a de nombreuses rives. Sur l'une, l'Hindou prend de l'eau dans une jarre et l'appelle *jala*, sur une autre, le Musulman en remplit des outres et l'appelle *pânî* (1) ; sur une troisième, le Chrétien vient puiser ce qu'il appelle de l'*eau* ».

Une telle compréhension peut être rare, mais elle n'a rien que de normal en Orient : comme le dit la *Bhagavad-Gîtâ* : « Il n'y a pas de divinité que Je ne sois, et si un homme adore vraiment une divinité, quelle qu'elle puisse être, c'est Moi qui suis la cause de sa dévotion et c'est Moi qui en suis la récompense... De quelque façon que les hommes viennent vers Moi, c'est aussi de cette façon que Je les accueille, car les différentes voies que les hommes suivent mènent toutes vers Moi » (VII, 20-22, résumé librement, et IV, 11). De même nous lisons dans la *Bhakta-Mâlâ* : « Personne n'ignore les doctrines de sa propre religion... Que chaque homme, pour autant qu'il est en lui, aide donc à lire les Ecritures, soit celles de sa propre tradition, soit celles d'une autre ». Et de même dans l'Islam : « Mon cœur s'est ouvert à toutes les formes... Il est un couvent pour les moines chrétiens et un temple d'idoles et la *ka'ba* du pèlerin et les tables de la *Thora* et le livre du *Qur'ân*. Je pratique la religion de l'Amour, quelle que soit la route que ses chameaux prennent » (*Seyidi Mohyiddin ibn Arabi*) (2).

Une telle compréhension est encore plus rare chez les Occidentaux et l'on peut même dire qu'elle est chez eux anormale. Si la conduite des guerriers de Charlemagne à

1. *Jala* (eau), terme sanscrit. *Pânî*, terme de la langue *hindustânî* (ou *urdu*), qui est parlée par une importante partie des Musulmans de l'Inde.
2. Voir la traduction de ce poème, par M. Frithjof Schuon, dans le nº spécial sur la *Tradition islamique* (août-septembre 1934), pp. 339-341.

Saragosse : « Ils entrent dans les synagogues et les mosquées, dont ils abattent les murs par le maillet et la hache ; ils brisent les idoles... les païens sont poussés en masse vers les fonts baptismaux et acceptent sur eux le joug du Christ... Ainsi cent mille personnes ont été sauvées des ténèbres païennes et sont maintenant de vrais Chrétiens » — si cette conduite, disons-nous, n'est plus aujourd'hui entièrement approuvée par les Chrétiens, il n'en est pas moins certain que, pour une personne qui a été victime d'une persécution religieuse dans l'Inde, on en compte dix mille en Europe et il est également certain que l'activité des missions chrétiennes repose encore ouvertement sur un programme de conversion par la force — la force de l'argent, qui n'est pas versé en espèces, mais dépensé sous forme d'éducation et d'aide médicale accordées avec certaines arrière-pensées. Que ces arrière-pensées aient, du point de vue même des missionnaires, un caractère « charitable », nous le reconnaissons pleinement ; mais, en fait, elles ne les ont pas moins entraînés à passer outre au commandement : « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain ». Cependant, je ne désire pas du tout insister sur ce point, mais montrer au contraire que, si la tolérance religieuse n'a jamais reposé en Europe, comme elle le fait en Asie, sur la croyance que toutes les religions sont vraies, et si elle est bien plutôt fondée sur une indifférence croissante à l'égard de toute doctrine religieuse, le Christianisme n'en possède pas moins la base intellectuelle d'une tolérance bienveillante envers d'autres formes de croyance. Saint Jean parle en effet de la « vraie Lumière qui éclaire tout homme ». Saint Thomas lui-même admet que certains des Gentils qui vivaient avant la naissance temporelle du Christ peuvent avoir été sauvés ; car, ainsi que le remarquait il y a longtemps Clément d'Alexandrie, « il y a toujours eu, parmi les personnes de pensée droite, une manifestation du Dieu unique et tout-puissant ». Eckhart parle de « l'un de nos plus anciens philosophes, qui trouva la vérité longtemps, longtemps avant la naissance de

Dieu (du Christ), avant qu'existât la foi chrétienne telle que nous la connaissons aujourd'hui » ; et bien plus hardiment encore, il dit : « Celui pour qui Dieu n'est pas le même dans une chose et dans une autre et pour qui Dieu est plus cher dans une chose que dans une autre, celui-là est un barbare, un sauvage, un enfant ».

Notez que « *Merlyn made the round table in tokenying of the roundeness of the world for by the round table is the world sygnefyed by ryghte. For all the world crysten and hethen repayren unto the round table... (that) by them which shold be felawes of the round table the truth of the Sancgreal shold be wel knowen* » (1) (Malory, XIV, 2). Blake touche la vérité lorsqu'il écrit : « Les religions de toutes les nations proviennent de la façon particulière dont chaque nation reçoit ce génie poétique (2) qui est appelé partout l'esprit de prophétie... De même que tous les hommes sont semblables (quoique infiniment variés), de même toutes les religions, et tous leurs similaires, ont une source unique ».

Les traditions vêdique et chrétienne ne se lassent pas d'employer les termes de « Vérité », d'« Etre » et de « Beauté », comme étant les noms principaux de Dieu et ceux qui de beaucoup lui conviennent le mieux. Nous comprenons bien, cependant, que, dans ce monde terrestre, il ne peut y avoir une connaissance conceptuelle ou une expression de la vérité, qui corresponde à autre chose qu'à certains aspects de celle-ci, de même qu'il ne peut y avoir de beauté perceptible, si ce n'est d'une espèce particulière. Le Vrai qui réside dans toutes les vérités, ou le Beau qui réside dans toutes les beautés, ne peut être lui-même l'une de ces vérités ou de ces beautés. Comme le dit saint Denys l'Aréopagite, « si quelqu'un, en voyant Dieu, a compris ce qu'il a vu, il n'a pas vu

1. « Merlin fit la Table ronde en témoignage de la rondeur du monde, car la Table ronde est le monde signifié justement. Car tout le monde, chrétien et païen, se rendait à la Table ronde... afin que par ceux qui devaient être les compagnons de la Table ronde la vérité du Saint-Graal fût bien connue ».
2. En langue vêdique *kavitva*.

Dieu lui-même, mais seulement l'une de ces choses qui Lui appartiennent ». Admettre l'idée de la Révélation ou celle de la *Shruti*, ce n'est pas affirmer que les mots par lesquels la vérité est exprimée la contiennent à proprement parler, mais seulement qu'ils l'indiquent, car, comme le dit saint Thomas, « toute chose est naturellement vraie *dans la mesure* où elle imite la connaissance divine », « notre intellect considère Dieu *suivant* le mode dérivé, qui part des créatures » et enfin « la chose connue est dans le connaisseur *d'une manière* conforme à la nature de ce dernier ». Tous les concepts de Dieu, même ceux qui se rapprochent le plus de leur objet, conservent un caractère humain : nous disons dans l'Inde qu'« Il prend les formes imaginées par Ses adorateurs ». Très certainement, Celui qui est Lui-même la Forme unique de toutes les formes, et transcendant par rapport à toutes les formes, ne peut être considéré comme restreint à aucune de ces formes, ou pleinement exprimé par elle. C'est ce que maint écrivain chrétien avait en vue, lorsqu'il enseignait que « rien de vrai ne peut être affirmé de Dieu ». La valeur de tout concept, de toute expression verbale ou visible, *per verbum in intellectu conceptum*, est relative à son utilisation ; le concept n'a pas de valeur en tant que tel, mais comme un moyen acheminant vers une vision qui, elle, est essentielle ; sa valeur ne provient pas de ce qu'il serait adéquat à celle-ci. La beauté de la formule, de l'« icône » verbale ou visuelle, si émouvante qu'elle puisse être dans les Evangiles chrétiens ou dans la liturgie védique, n'est pas une fin en elle-même ; mais, si on la rapporte à Celui dont elle est une image, elle tend à Le magnifier, et si on la rapporte à celui qui l'utilise, elle est une invitation. La fin de tout art et celle aussi de cet art suprême qu'est la théologie, dans laquelle tous les autres arts, littéraires ou plastiques, se trouvent « par excellence », est d'enseigner, de délecter et surtout de mouvoir (saint Augustin : *docere, delectare, movere*). L'attachement exclusif à un dogme, à un groupe de symboles verbaux ou visuels, si

pertinents qu'ils soient, est un acte d'idolâtrie : la Vérité elle-même est inexprimable.

Si l'image provient de Celui auquel elle se rapporte, les couleurs et l'art viennent de nous. Quiconque prétend que sa propre façon de comprendre et d'exposer la vérité est la seule licite est mu, non par la vision de Dieu, mais par sa propre présomption. Un tel croyant, dit Mohyiddin ibn Arabi, « n'exalte que lui-même, car son Dieu est son œuvre, et vanter l'œuvre, c'est vanter l'ouvrier : son excellence ou son imperfection provient de l'ouvrier. C'est pourquoi il blâme les croyances des autres, ce qu'il ne ferait pas s'il était juste... S'il avait compris la parole de Junayd, que « la cou-« leur de l'eau est la couleur du vase qui la contient », il ne critiquerait pas les autres, mais reconnaîtrait Dieu dans toute forme et dans toute croyance. Sa croyance, à lui, est une opinion, non une connaissance : c'est pourquoi Dieu a dit : « Je suis dans l'opinion que mon serviteur a de Moi », c'est-à-dire : « Je ne me manifeste pas à lui, si ce n'est dans « la forme de sa croyance ». Dieu est absolu ou non limité, autant qu'il Lui plaît de l'être ; mais le Dieu de la croyance religieuse est soumis à des limitations, car Il est le Dieu qui est contenu dans le cœur de Son serviteur ». Le gnostique oriental n'a rien à reprocher à la doctrine catholique ; jugé d'après les critériums vêdiques, on peut dire que le Christianisme est vrai et beau : vrai pour autant qu'une formulation peut être vraie, beau pour autant qu'une chose peut l'être, lorsqu'on la distingue de Celui qui n'est pas une chose. En outre, on peut affirmer positivement que toute doctrine chrétienne importante se rencontre aussi, et sous une forme explicite, dans toute autre tradition orthodoxe, dans tout autre dialecte de la tradition primordiale : je fais allusion à des doctrines telles que celle des naissances éternelle et temporelle, celle de l'essence unique et des deux natures, celle de l'impassibilité du Père, celle du sens du sacrifice, celle de la transsubstantiation, celle de la nature de la distinction entre les vies contemplative et active et la

vie consacrée au plaisir, celle de la distinction de l'éternité, de l'« æviternité » et du temps, et d'autres encore. On pourrait citer des centaines de textes tirés des Ecritures chrétienne, islamique, vêdique, taoïste et autres ou de leurs interprétations patristiques, et entre lesquels on constaterait un accord étroit, et parfois strictement littéral. Nous citerons au hasard trois exemples. Alors que saint Jean Damascène écrit : « *Celui qui est*, tel est le principal de tous les noms appliqués à Dieu », nous lisons dans la *Katha-Upanishad* : « *Il est*, c'est par cela (par cette notion) seulement qu'on peut Le saisir ». Saint Thomas enseigne : « Les choses qui sont dites être sous le soleil sont celles qui sont sujettes à la génération et à la corruption » ; le *Shatapatha-Brâhmana* affirme de son côté que « toute chose située sous le soleil est soumise au pouvoir de la mort ». Saint Denys parle de Ce qui est tel que « ne pas Le voir ni Le connaître, c'est réellement Le voir et Le connaître », cependant que le *Jaiminîya-Upanishad-Brâhmana* (*Kêna-Upanishad*, II, 11) déclare : « Il est connu de celui qui ne Le connaît pas ; celui qui Le connaît, ne L'a pas compris ». Tout enseignement traditionnel emploie concurremment la *via affirmativa* et la *via remotionis*, et il est en ce sens en accord avec Boèce, enseignant : « La foi est un milieu entre des hérésies contraires ». La faute est définie de la même manière par les Thomistes et dans l'Inde comme le « défaut de conformité à la fin ». Toutes les traditions sont d'accord sur ce point que la fin dernière de l'homme est le bonheur.

D'autre part, alors qu'il ne peut y avoir qu'une métaphysique, il est nécessaire qu'il existe, non seulement des religions variées, mais aussi des religions de niveaux différents, et dans lesquelles la vérité est exprimée de façons plus ou moins adéquates, suivant les capacités intellectuelles de leurs fidèles. Je ne nie point qu'il puisse y avoir des doctrines hétérodoxes, qui doivent être proprement condamnées comme hérésies ; je veux dire seulement que toute croyance est hérétique, si elle est envisagée comme « la

Vérité », et non pas comme constituant simplement un des jalons de la Vérité. Le panthéisme, par exemple, est également une hérésie des points de vue chrétien, islamique et hindou : confondre les choses considérées en elles-mêmes et les choses telles qu'elles sont en Dieu, confondre l'essence de ce qui participe et l'Essence à laquelle il participe, constitue une erreur manifeste ; mais une erreur moindre, cependant, que d'affirmer que l'être des choses considérées en elles-mêmes est véritablement leur être propre. La distinction de l'essence et de la nature, telle qu'on la rencontre dans le *Sâmkhya*, est vraie d'un certain point de vue, mais fausse si on l'envisage du point de vue d'une synthèse supérieure, tel que celui du *Vêdânta*. Il en est de même dans le Christianisme, où l'essence et la nature sont séparées, si on les envisage d'un certain point de vue, à savoir dans l'univers, alors que, dans la simplicité de la Cause première, elles sont réunies en une substance unique et sans parties.

Il est parfaitement légitime d'estimer que telle religion donnée est plus adéquatement vraie que telle autre : de soutenir, par exemple, que le Catholicisme est plus adéquatement vrai que le Protestantisme, ou l'Hindouisme que le Bouddhisme. Des distinctions réelles peuvent être établies : par exemple, le Christianisme soutient que la métaphysique, bien qu'étant la science suprême, est inférieure à la science sacrée de la théologie ; l'Hindouisme, au contraire, est d'abord métaphysique et n'est religieux qu'à titre secondaire, d'où les controverses touchant le vrai sens de la « déification » ; c'est pourquoi aussi un Hindou, quelque assentiment enthousiaste qu'il puisse donner aux docteurs angélique et céleste (saint Thomas et saint Bonaventure), se sentira plus près de certains géants de la pensée chrétienne, dont l'orthodoxie n'est pas considérée comme aussi sûre : Jean Scot Erigène, Eckhart, Bœhme, Blake ; c'est pourquoi il se sentira plus près de Plotin que des représentants de l'orthodoxie chrétienne exotérique, plus près de saint Jean que de saint Marc ; c'est pourquoi il sympathisera

davantage avec le platonisme chrétien qu'avec l'aristotélisme chrétien, pourquoi il sympathisera à peine avec les théologies protestantes, beaucoup plus avec les interprétations kabbalistiques de la *Genèse* et de l'*Exode* qu'avec des essais historiques sur le contenu de ces livres. Ainsi nous n'avons pas un seul moment l'intention de soutenir que les controverses religieuses sont toutes sans objet. Ce que nous soutenons, c'est que tous les chemins convergent, et que le voyageur qui a déjà suivi un chemin donné atteindra plus rapidement par ce chemin, à supposer toutes circonstances normales, le Point où cesse tout progrès — « lorsque Dieu est atteint, tout progrès cesse » — que s'il revenait sur ses pas et partait à nouveau par une autre voie.

Ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que personne ne peut finalement se prononcer sur la vérité d'une religion donnée, s'il ne l'a pas vécue, comme Râmakrishna vécut à la fois le Christianisme et l'Islam, aussi bien que l'Hindouisme ; et il ne faut pas oublier non plus que, lorsqu'une personne est une fois convaincue que sa propre vérité est la seule vraie, c'est pour elle « la chose la plus facile du monde, comme le remarquait récemment le professeur Briggs, de l'université de Drew, que de prendre les conceptions des autres croyances, de les abstraire de l'ensemble dont elles font partie et de les démolir ». Par exemple, si nous considérons l'accusation de polythéisme, qui est portée par les Musulmans contre le Christianisme, avec quelle facilité cette accusation pourrait-elle être appuyée sur la phrase suivante de saint Thomas : « Nous ne disons pas le Dieu unique, parce que la divinité est commune à plusieurs » (*Summa*, Iª, *qu.* 31, *art.* 2) ! De même une accusation de panthéisme pourrait facilement se fonder sur ces autres passages du même théologien : « Toute chose possède l'être par participation... Il faut considérer... que tout être émane de la Cause universelle qui est Dieu (*Summa*, Iª, *qu.* 44, *art.* 1, *ad* 1 et *qu.* 45, *art.* 1, *resp.*).

Quelle est donc en dernière analyse la valeur d'une étude comparative des religions ? Certainement pas de nous con-

vaincre que telle forme de croyance est une préparation à telle autre ou de nous conduire à une décision touchant celle qui est « la meilleure ». On pourrait aussi bien considérer les styles d'art anciens ou exotiques comme des préparations au nôtre ou des aspirations vers lui. La valeur de cette discipline ne peut résider non plus en ceci qu'elle conduirait vers la constitution d'une croyance syncrétique unique, acceptable par tous et qui réunirait « le meilleur » de toutes les croyances. Une pareille croyance serait une monstruosité mécanique et sans vie : non pas un courant d'eau vive, mais une sorte d'espéranto religieux. L'étude comparative des religions peut démontrer que toutes les religions ont une source commune, qu'elles sont, suivant l'expression d'Alfred Jeremias, « les dialectes d'un unique langage spirituel ». Nous ne pouvons donc, sans inexactitude, prendre les formules d'une tradition et les ajouter purement et simplement à celles d'une autre tradition. Mais nous pouvons reconnaître que beaucoup de formules sont les mêmes dans des traditions différentes. Nous pouvons, par exemple, rapprocher saint Thomas : « La création, qui est l'émanation de tout l'être, hors du non-être qui n'est rien » (*Summa*, Ia, *qu.*, 45, *art.* 1, *resp.*) de la proposition vêdique : « L'être a été engendré du Non-être (*asatah sad ajâyata*, *Rig-Vêda*, X, 72, 3). Même les plus orthodoxes peuvent utiliser de semblables comparaisons qui constituent ce que saint Thomas appelle « des preuves extrinsèques et probables » de la vérité d'un dogme donné.

Il faut, cependant, accorder plus de valeur aux clartés qui résultent d'une étude parallèle des formules de deux traditions différentes. Car, comme nous l'avons déjà vu, toute tradition particulière ne peut représenter qu'un aspect partiel de cette Vérité qui correspond à la Tradition envisagée dans toute son universalité ; dans chaque forme traditionnelle, quelque aspect est supprimé, omis ou laissé dans l'obscurité, et cet aspect peut être retrouvé dans une autre tradition sous une forme plus détaillée ou plus logique, ou

plus brillamment développée. Ce qui, dans une certaine tradition, est clair et développé, peut être utilisé pour préciser et expliciter le sens de ce qui, dans une autre, ne se trouve qu'à l'état d'allusion. Ou même, si, dans une tradition, une doctrine a été expressément définie, la compréhension approfondie de sa définition peut faire saisir la nécessité et les liens internes de toute une série d'affirmations rencontrées dans une autre tradition : affirmations dans lesquelles la première doctrine se trouvait implicitement ; mais, avant qu'on ne la connût, les relations de toutes ces affirmations entre elles n'avaient pu être aperçues. Il y a ainsi un grand avantage à pouvoir se servir de l'expression « *exemplarisme* vêdique ». Inversement, parler de « *yoga* chrétien » met aussitôt en lumière les analogies respectives de ce que saint Bernard appelle *consideratio, contemplatio* et *raptus* et de ce qui est désigné en sanscrit par les termes *dhâranâ, dhyâna* et *samâdhi*. Maint chrétien a sans doute été choqué par l'attachement montré tout d'abord par Shrî Râmakrishna au culte de la Grande Mère. Et d'ailleurs rien n'est plus courant que de considérer que le Christianisme, à tort ou à raison, n'envisage que des interprétations exclusivement « masculines » de la Divinité. Le Chrétien parle d'un Père qui est dans les cieux, non d'une Mère, alors que dans l'Inde l'antique dévotion à la *Magna Mater* s'est conservée jusqu'aux temps présents parallèlement au culte du *Propator*. Pourtant la doctrine de l'aspect maternel de la nature divine est affirmée à maintes reprises, quoique discrètement, dans la théologie chrétienne : elle l'est en principe dans la doctrine des « deux natures » ; elle l'est plus explicitement dans celle des nativités temporelle *et* éternelle et dans celle de la Génération du Fils entendue comme l'opération de principes conjoints : *Processio Verbi in divinis dicitur generatio... quæ est operatio vitæ... et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius* (saint Thomas, *Summa*, I^a^, *qu.* 27, *art.* 2 ; cf. I^a^, *qu.* 98, *art.* 2 : « dans tout acte de génération, il y a un principe actif et

un principe passif »). C'est pour autant que « la filiation éternelle ne dépend pas d'une mère temporelle » (*ibid.*, III[a], *qu.* 35, *art.* 5, *ad* 2) qu'Eckhart peut parler de cet « acte de fécondation qui est latent dans l'éternité » et dire que « c'est Dieu qui possède en Lui l'Aimée et la Fiancée », que « la Divinité joue avec le Verbe » et que « Sa nativité *spirituelle en Marie* fut plus agréable à Dieu que Sa naissance d'elle dans la chair ». On voit que, lorsque saint Thomas parle de « cette Nature par laquelle le Père engendre » (*Summa*, I[a], *qu.* 41, *art.* 5), il fait en réalité allusion à la *Magna Mater*, à l'*Aditi* védique, pour nous en tenir à ces quelques noms de l'Unique Madone ; et l'on voit aussi ce qu'il faut entendre par l'assertion, autrement obscure, que bien que la matière première « s'éloigne de la similitude de Dieu, néanmoins... elle retient une certaine similitude de l'Etre divin » (*Ibid.* I[a], *qu.* 14, *art.* 11 *ad* 3). La *natura naturata* « retient » en vérité une certaine similitude de la *Natura naturans, creatrix, Deus* : la Mère Terre de la Mère Nature, Marie dans la chair de la Marie en esprit. Il suffit de lire le texte de la *Genèse* (I, 27) : « Il le créa à l'image de Dieu ; il les créa mâle et femelle » et de le rapprocher de l'*Epître aux Galates*, III, 28 : « Suivant l'image de Celui qui l'a créé, en lequel il n'y a ni mâle ni femelle », pour comprendre que, tandis que l'Essence et la Nature sont *in divinis* une substance simple sans composition, le fait que les deux principes conjoints peuvent être manifestés séparément est la preuve que l'on peut parler de l'Identité suprême, avec une égale exactitude, comme d'un Père ou comme d'une Mère — de même que dans les Vêdas les « Parents » divins sont indifféremment appelés « Pères » (*pitarâ*, duel masculin) ou « Mères » (*mâtarâ*, duel féminin) — ou, à la façon du *Rig-Vêda* : « Cela, l'Unique, inspira, expira » (*tad êkam ânît avâtam*, *Rig-Vêda*, X, 129, 2, où aucun des deux genres n'apparaît. Cf. Eckhart : « Là où ces deux abîmes sont suspendus, également inspirés et expirés, là est l'Etre suprême »).

En ce qui concerne une véritable étude comparative des

religions, nous pouvons donc aller jusqu'à affirmer que, bien qu'une religion puisse se suffire à elle-même, si elle est suivie jusqu'au but final auquel elle tend, il est difficile d'admettre cependant qu'une voie soit tellement facile qu'elle ne puisse, ici ou là, être mieux illuminée par des lumières autres que la lanterne privée du pèlerin, la lumière d'une lanterne n'étant qu'une réfraction de la Lumière suprême. Une multiplicité de routes n'est pas seulement appropriée à la diversité des voyageurs, qui ne sont pas tous semblables et ne partent pas d'un seul et même point, mais elle peut aussi fournir un secours inestimable à tout voyageur capable de lire correctement la carte : car, là où toutes les routes finalement convergent, il n'en est aucune qui ne puisse aider à préciser la position du centre du labyrinthe, centre « hors duquel nous sommes toujours dans la dualité ». C'est pourquoi nous dirons que l'expression de « tolérance religieuse » ne peut être acceptée dans tout ce qu'elle implique : la diversité des croyances n'a pas à être « tolérée » plus ou moins à contre-cœur, car elle est l'effet d'un décret divin. Et ceci reste vrai, même si nous croyons sincèrement que les autres croyances sont inférieures à la nôtre et, en ce sens, relativement « mauvaises » : car, comme le dit saint Augustin, « la beauté admirable de l'univers résulte du concours de toutes choses ; dans cet ensemble, même ce qui est appelé mal, est bien ordonné et en sa place, s'il sert à rehausser les choses qui sont bonnes » (*Enchiridion*, X, 11). Ce passage est cité et approuvé par saint Thomas, qui écrit de son côté : « L'univers, une fois supposée cette création que nous voyons, ne peut être meilleur, car les choses ont reçu de Dieu l'ordre le plus convenable » (*Summa*, Iª, *qu.* 48, *art.* 1 et *qu.* 25, *art.* 6, *ad* 3). Comme le dit encore saint Augustin, « il n'y a pas de mal dans les choses, mais seulement dans l'abus qu'en font les pécheurs » (*De doctrina christiana*, III, 12). Et qui peut nous certifier cet « abus » fait par les pécheurs, et au sujet duquel il a été dit : « Ne jugez pas, afin de ne pas être jugés » ?

En ce qui concerne cette recherche du Royaume des Cieux « qui est en nous » (1), le désir de chercher fait défaut au monde moderne, beaucoup plus que celui-ci ne court le risque de suivre de mauvaises directions. Du point de vue du diable, on peut difficilement imaginer une meilleure activité que l'entreprise visant à « convertir » les païens d'un corps de dogmes à un autre : cela ne répond certainement pas au sens de l'injonction : « Allez et prêchez le Royaume de Dieu » — ou faut-il admettre que se soit trompé Celui qui a dit : « Le Royaume des Cieux est en vous » ?

ANANDA K. COOMARASWAMY.

1. En sanscrit *hridayâkâshê, antarbhûtasya khê*.

L'ART ANCIEN
DEVANT
LA PENSÉE MODERNE

Rien n'est pure forme. Tout est substance et action par le moyen du signe.

A. C. EMMERICH (*Vie*, II, 287.)

IL eut été sans doute plus logique de commencer nos études par une critique de l'esthétique occidentale et des idées modernes. Mais nos conclusions n'eussent pas alors été comprises. Elles auraient paru arbitraires et injustes. On n'aurait pu facilement se reporter aux bases solides que l'étude des arts orientaux nous ont proposées en nous rendant aptes à comprendre à la fois les deux points de vue de l'orient et de l'occident.

Ainsi nous terminons notre série par la critique du point de vue moderne et cela logiquement et surtout très chronologiquement. Nous verrons comment la déficience doctrinale des modernes emporte avec elle une décadence parallèle de l'art, moins dans son essence toujours égale à elle-même, que dans son expression sociale et générale, dans ce qu'on appelle le « style » d'une époque.

De même que dans nos précédentes études nous nous sommes placés au point de vue du créateur des œuvres d'art étudiées, au centre de la tradition dont ces œuvres étaient issues, de même ce rapide aperçu des idées modernes pourra faire comprendre l'évolution de l'esthétique et plus généralement ce que l'on appelle d'habitude « l'histoire de l'art », sans nous maintenir, comme on le fait trop souvent, au point de vue stérile de l'histoire pure.

Nous constaterons qu'en art, comme en tout autre ordre

de manifestation, l'ordinaire marche des choses est une lente dégradation des signes par l'usage qu'on en fait, de plus en plus inconscient et de moins en moins senti, de telle sorte que ce film des formes nous montre le progressif asservissement de l'esprit à la lettre.

L'image, qui est d'abord un signe purement intellectue et même un symbole du spirituel, devient assez vite un double naturaliste vide de sens et inutile, ou bien un mystérieux assemblage de lignes et de couleurs répété par habitude plutôt que par tradition et qui devient véritablement un « rite magique ». Enfin elle tombe au rang de simple curiosité d'esthète ou de proie pour les fiches à classification des historiens.

Peut-être semblera-t-il assez peu intéressant au premier abord d'exposer même dans sa ligne générale une pareille décadence, car comme l'a si bien dit saint Thomas, « l'étude n'a pas pour but de savoir ce que les hommes ont pensé, mais ce que les choses sont ». Cependant une telle tâche n'est pas absolument dénuée d'intérêt au point de vue le plus positif. Pour la raison que nous vivons cette décadence, et qu'il ne faut pas laisser à nos contradicteurs la possibilité de nous accuser de les méconnaître ou de les ignorer. Nous ne demandons pas à être cru sur parole. Comme l'a dit encore saint Thomas à qui on ne revient jamais sans profit « ce dont nous manquons le plus ce n'est pas de foi ». Nous en manifestons beaucoup trop et beaucoup trop facilement envers ce qui n'en vaut pas la peine. Ce n'est pas de foi que nous manquons « c'est de raison ».

Quand on considère les traités modernes d'esthétique, on constate que le « préjugé classique » n'y sévit pas moins qu'ailleurs. Ils commencent tous à Platon, s'arrêtent un instant à Plotin, puis après une brève politesse aux scholastiques, ils arrivent avec un soulagement évident à la Renaissance et à Descartes, laissant de côté toute l'antiquité orientale, plusieurs millénaires et trois continents. L'esthétique n'intéresse les philosophes modernes qu'à partir

du moment où elle devient un pur jeu de la raison sans rapport avec la pratique d'un métier, pour lequel ces profonds penseurs professent une ignorance mêlée d'une bienveillante répulsion. Non seulement ils n'ont jamais pratiqué eux-mêmes les arts dont ils ont si singulièrement parlé, mais il en est qui, comme Kant, n'ont jamais vu une seule œuvre d'art digne de ce nom en toute leur vie.

On s'explique alors l'étrange destinée de l'esthétique. L'art est essentiellement une langue et un symbole, c'est-à-dire que dans une œuvre ce qui est purement artistique constitue son essence même, liée à l'expression par un lien d'autant plus indiscernable que ce sont là deux faces de la même réalité. Tant que cet accord traditionnel s'est maintenu, il n'y eut d'autre « esthétique » que des lois de métier liées à des principes métaphysiques. Il ne pouvait exister de philosophie de l'art au sens moderne du mot.

Mais qu'un Platon apparaisse à la fois comme un grand « artiste » et un ennemi avoué des arts dans sa « République » cela prouve que le divorce était déjà manifeste dans la pensée grecque.

L'esthétique naît de l'incompréhension de l'œuvre d'art en tant que telle. Et Platon lui-même apparaît à cet égard comme un pur « intellectuel » au sens le plus péjoratif. Il ne réussit pas à légitimer le rôle symbolique de l'art où il voit une imitation superflue de la réalité, alors que cette imitation, qui existe en effet, n'est pas extérieure mais interne.

Dans la lignée classique seul Plotin (1) considère l'art à notre point de vue et c'est pourquoi à travers le pseudo-Denys il commande toute l'esthétique des scolastiques. Malgré sa réputation de nébuleux il est extrêmement réaliste. « Le beau, dit-il, est de notre nature ». L'affinité de la réalité et de notre esprit, le lien des choses que nous faisons avec le plus intime de notre âme restitue à l'art

1. De Plotin il existe une très belle et complète traduction des *Ennéades*, celle de l'abbé Alta (Chacornac).

son rôle initiatique dans la pensée de Denys ; la matière n'est belle que transfigurée par l'expression, quand elle est devenue toute idée. C'est la révélation extérieure d'une géométrie spirituelle cachée.

Plotin, et avec lui le point de vue traditionnel, revit en Denys, en saint Thomas, en Eckhart. Nous l'avons déjà vu dans nos précédentes études auxquelles nous nous permettons de renvoyer le lecteur, puisque notre actuel sujet ne commence qu'à la Renaissance et que cette histoire est celle d'une dégradation.

Le premier palier de cette décadence qui s'étend de Descartes à Baumgarten, en passant par Leibniz, conserve une certaine tenue intellectuelle et cela grâce à l'esprit positif et mathématique qui anime les différents représentants de cette époque.

Ce sont des intellectualistes. Pour Descartes, l'art est dans l'ordre et la proportion. Pour Leibniz, dont le sens du « continu » domine le système, la connaissance esthétique n'est pas moins claire qu'une autre, mais cependant « confuse », c'est-à-dire synthétique et globale.

Le fondateur de l'esthétique en tant que science autonome, Baumgarten, logicien et leibnizien, respecte l'intellectualisme traditionnel. Pour lui la symbolique est justement une « science », non une fantaisie et la beauté est simplement la perfection de la connaissance des faits sensibles. « A la vérité métaphysique, dit-il dans une formule très attachante, correspond dans l'âme une vérité logique ou plutôt *esthético-logique.* »

Avec Kant et ses successeurs, Schelling, Hégel, Schopenhauer, la psychologie esthétique passe au premier plan. C'est l'âge d'or de l'hypercritique allemande et le règne des notions spéculatives vides de toute réalité. Au romantisme contemporain de l'art correspond l'ivresse des idéologies vagues et vides. Avec les kantiens s'exalte et s'épuise une pseudo-esthétique métaphysique.

Kant avait recueilli de Baumgarten le caractère conjoint

de l'esthétique et de la logique. Pour lui l'art est le vêtement sensible d'un concept. Aussi sa *Critique du Jugement* est-elle bien, au témoignage même de Schelling, la plus importante des trois critiques kantiennes, celle qui sauve son auteur d'un subjectivisme absolu, le pont de réalité qui atténue ce que sa conception d'un esprit humain parfaitement désintéressé avait de chimérique.

Schelling, théologien honteux, est plus varié et plus riche. Il renforce la poussée de retour à Baumgarten, mais, fidèle à l'idéologie de l'époque, il démarque la théologie en la méconnaissant. Il n'y a pour lui qu'une seule *Œuvre d'art* dont il existe de multiples exemplaires. L'absolu, dans l'art, est un reflet ; dans la philosophie c'est une idée. C'est l'intuition transcendantale devenue objective. Hégel est le dernier des grands théoriciens de l'esthétique allemande. Pour lui, l'art constitue avec la religion et la philosophie, les trois formes par lesquelles se manifeste l'esprit absolu et il n'accentue son rôle de médiateur de l'esprit qu'en en méconnaissant l'unité hiérarchique.

Après Hégel c'en est fini des grands théoriciens. Le formalisme conduit par Herbart envahit l'esthétique. Une décapitation successive avait fait tomber l'œuvre d'art succcessivement du rang de symbole métaphysique au rôle de support religieux, d'expression logique de la réalité, puis d'expression psychologique de l'âme, d'extériorisation des réflexes, en fin de science de l'espace et de pure forme, paradoxe dont la phrase admirable de Catherine Emmerich que nous avons placé en épigraphe de cet article énonce l'impossibilité essentielle.

Descendue des sanctuaires, l'esthétique tombait avec Fischer et Fechner dans les travaux de laboratoire, dans ce qu'on a justement appelé « l'esthétique d'en bas ». On la traite alors comme le demandait Nietzsche ainsi qu'une physiologie appliquée, une science expérimentale. Comme si l'objet fabriqué par des mains humaines avait un sens en dehors de ce qu'il signifie, comme si tout appareil d'in-

vestigation ne supposait pas un œil qui s'en sert et un esprit qui en interprète les résultats apparents !

Nous n'énumérerons pas toutes les hypothèses forgées par les « esthéticiens » modernes pour expliquer la raison d'être de l'art et son origine : *milieu* de Taine, biologie et *sexualité* de Freud, *matérialisme* de Marx... suppositions qui sont des décadences progressives, des amenuisements de la vérité originelle. Ces excès ont provoqué l'inévitable réaction sentimentale de l'*empathie* (*einfuhlung*) de Lipps.

On n'a jamais autant parlé d'esthétique qu'aujourd'hui. Les philosophes à la mode, Bergson, Valéry, Alain sont des esthéticiens. L'œuvre d'art et l'image remplacent partout l'idée et le mot. Et pourtant jamais les artistes n'ont moins su la théorie de leur métier, jamais ils n'ont d'une telle façon tourné le dos aux vrais principes, que nous avons cru pour cette raison nécessaire d'exposer dans cette série d'articles, qui pourront peut-être faire l'objet d'un livre ultérieur, plus complet et plus cohérent.

Cependant, et pour répondre à des questions posées, nous ne pensons pas qu'il soit actuellement possible en Occident de renouer individuellement la tradition des vrais principes, en dehors d'une initiation véritable.

Cette tâche supposerait une restitution complète et dont la forme, nouvelle par définition, échappe à toute prévision humaine.

Mais ce qui est toujours possible et réserve des résultats surprenants, c'est que l'artiste se prépare à son travail par la concentration, par la contemplation et qu'il lui applique avec discernement les lois mathématiques issues du pythagorisme.

ELIE LEBASQUAIS.

L'ÉNIGME DE MARTINES DE PASQUALLY

(*Suite*).

QUAND on examine l'activité initiatique de Martines, il ne faut jamais perdre de vue ce que nous avons indiqué en dernier lieu, c'est-à-dire son double rattachement à la Maçonnerie et à une autre organisation beaucoup plus mystérieuse, le premier étant indispensable pour qu'il pût jouer le rôle qui lui était assigné par la seconde. Il y a d'ailleurs quelque chose d'énigmatique jusque dans son affiliation maçonnique, sur laquelle on ne peut rien préciser (ce qui, du reste, n'est pas absolument exceptionnel à cette époque, où il y avait une incroyable variété de rites et de « régimes »), mais qui, en tout cas, est antérieure à 1754, puisqu'il apparaît dès lors, non seulement comme Maçon ainsi que nous l'avons dit, mais comme déjà pourvu de hauts grades « écossais » (1). C'est là ce qui lui permit d'entreprendre la constitution de ses « Temples », avec plus ou moins de succès suivant les cas, « à l'intérieur » des Loges de diverses villes du Midi de la France, jusqu'au moment où, en 1761, il s'établit finalement à Bordeaux ; nous n'avons pas à retracer ici toutes ces vicissitudes connues, et nous rappellerons seulement que l'Ordre des Elus Coens était alors bien loin d'avoir reçu sa forme définitive, puisque

1. Nous devons cependant, à ce sujet, formuler un doute sur le caractère maçonnique attribué par le " Chevalier de la Rose Croissante " au titre d' " Ecuyer " ; il est bien exact que c'était le nom d'un grade écossais, qui a d'ailleurs subsisté jusqu'à nos jours dans le Régime Rectifié ; mais, dans le cas de Martines, sa mention dans les documents officiels profanes semblerait plutôt indiquer qu'il s'agissait tout simplement d'un titre nobiliaire ; il est vrai que, évidemment, l'un n'exclut pas l'autre.

même, en fait, ni la liste des grades ni à plus forte raison leurs rituels n'arrivèrent jamais à être complètement fixés.

L'autre côté de la question est le plus important à notre point de vue ; et, à cet égard, il est essentiel de remarquer avant tout que Martines lui-même n'eut jamais la prétention de se poser en chef suprême d'une hiérarchie initiatique. Son titre de « Grand Souverain » ne constitue pas ici une objection valable, car le mot « Souverain » figure aussi dans les titres de divers grades et fonctions maçonniques, sans impliquer aucunement en réalité que ceux qui les portent soient exempts de toute subordination ; parmi les Elus Coens eux-mêmes, les « Réaux-Croix » étaient aussi qualifiés de « Souverains », et Martines était « Grand Souverain » ou « Souverain des Souverains » parce que sa juridiction s'étendait sur eux tous. D'ailleurs, la preuve la plus nette de ce que nous venons de dire se trouve dans ce passage d'une lettre de Martines à Willermoz, datée du 2 octobre 1768 : « L'ouverture des circonférences que j'ai faite le 12 septembre dernier est pour ouvrir seul l'opération des équinoxes prescrits, afin de n'être point en arrière de mon obligation spirituelle et temporelle ; ils sont ouverts jusqu'au solstice et poursuivis par moi, afin de pouvoir être prêt à opérer et prier en faveur de la santé et de la tranquillité d'âme et d'esprit de ce principal chef qui vous est ignoré de même qu'à tous vos frères Réaux-Croix, et que je dois taire jusqu'à ce que lui-même se fasse connaître. Je ne crains aucun événement fâcheux, ni pour moi en particulier, ni pour aucun de nos frères en général, mais bien de l'Ordre en général en ce que l'Ordre perdrait beaucoup s'il perdait un pareil chef. Je ne puis vous parler à ce sujet qu'allégoriquement (1). » Ainsi, Martines, d'après ses propres déclara-

1. Cité par M. P. Vulliaud, *Les Rose-Croix lyonnais au XVIII*e *siècle*, p. 27. — Nous ne savons vraiment pourquoi M. Vulliaud parle à ce propos de " Supérieurs Inconnus ", et dit même que Martines en parle dans cette lettre, alors qu'il n'y est pas fait la moindre allusion à une désignation de ce genre. D'autre part, quand Martines écrit ici " allégoriquement ", il est très probable que c'est " énigmatiquement " qu'il veut dire, car il n'y a pas trace d' " allégorie " dans tout cela.

tions, n'était nullement le « principal chef » de l'Ordre des Elus Coens ; mais, puisque nous le voyons constituer lui-même celui-ci en quelque sorte sous nos yeux, il fallait que ce chef fût celui (ou un de ceux) de l'organisation qui inspirait cette nouvelle formation ; et la crainte exprimée par Martines ne serait-elle pas celle que la disparition de ce personnage ne pût entraîner l'interruption prématurée de certaines communications ? Il est d'ailleurs bien évident que la façon dont il en est parlé ne peut en tout cas s'appliquer qu'à un homme vivant, et non point à quelque entité plus ou moins fantasmagorique ; les occultistes ont répandu tant d'idées extravagantes de cette sorte qu'une telle remarque n'est pas entièrement superflue.

On pourrait peut-être dire encore qu'il ne s'agissait là que du chef caché de quelque organisation maçonnique (1) ; mais cette hypothèse se trouve écartée par un autre document que donne M. van Rijnberk, et qui est le résumé, fait par le baron de Türkheim, d'une lettre que Willermoz lui avait adressée le 25 mars 1822 ; en voici en effet le début : « Quant à ce qui concernoit Pasqualy, il avoit toujours dit qu'en sa qualité de Souverain Réaux établi tel pour sa région, dans laquelle étoit comprise toute l'Europe, il pouvoit faire et maintenir successivement douze Réaux, qui seroient dans sa dépendance et qu'il nommoit ses Emules (2)». Il résulte de là que Martines tenait ses « pouvoirs », d'ailleurs soigneusement délimités, d'une organisation qui s'étendait ailleurs qu'en Europe, ce qui n'étoit pas le cas de la

1. S'il en était ainsi, ce personnage s'identifierait peut-être, aux yeux de certains, au prétendant Charles-Edouard Stuart, auquel on a, à tort ou à raison, attribué un pareil rôle ; si nous y faisons allusion, c'est que la chose pourrait prendre quelque vraisemblance du fait que le " Chevalier de la Rose Croissante „ parle " des marques d'estime et de reconnaissance que le prétendant Stuart semblait témoigner à Martines „ à l'époque où celui-ci se présenta devant les Loges de Toulouse, c'est-à-dire en 1760, huit ans avant la lettre que nous venons de citer ; mais ce qui va suivre montrera qu'il doit s'agir réellement de tout autre chose.

2. Ce sont ceux-là qui étaient aussi appelés " Souverains „, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; on remarquera ce nombre de douze, qui reparaît constamment quand il s'agit de la constitution de centres initiatiques, quelle que soit la forme traditionnelle dont ils relèvent.

Maçonnerie à cette époque (1), et qui même devait y avoir son siège principal, car, si celui-ci se fût trouvé en Europe même, la « délégation » reçue par Martines pour cette région n'eût pas pu impliquer une véritable « souveraineté ». Par contre, si ce que nous avons dit précédemment de l'origine sephardite de l'initiation de Martines est exact, ce siège pouvait fort bien être dans l'Afrique du Nord, et c'est même là, de beaucoup, la supposition la plus vraisemblable qu'on puisse faire ; mais, en ce cas, il est bien clair qu'il ne saurait s'agir d'une organisation maçonnique, et que ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher la « puissance » par laquelle Martines avait été établi « Souverain Réaux » pour une région coïncidant avec le domaine d'influence de la Maçonnerie dans son entier, ce qui justifiait par ailleurs la fondation par lui, sous la forme spéciale d'un « régime » de hauts grades, de l'Ordre des Elus Coens (2).

La fin de cet Ordre n'est guère moins enveloppée d'obscurité que ses débuts ; les deux successeurs de Martines n'exercèrent pas longtemps les fonctions de « Grand Souverain », puisque le premier, Caignet de Lestère, mourut en 1778, quatre ans après Martines, et que le second, Sébastien de Las Casas, se retira deux ans plus tard, en 1780 ; que subsista-t-il après cela en tant qu'organisation régulièrement constituée ? Il semble bien qu'il ne resta pas grand'chose, et que, si quelques « Temples » se maintinrent encore un peu après 1780, ils ne tardèrent guère à cesser toute activité. Quant à la désignation d'un autre « Grand Souverain » après la retraite de Sébastien de Las Casas, il n'en est ques-

1. Il est inutile de parler ici de l'Amérique, qui, au point de vue maçonnique, ne représentait alors rien de plus qu'une simple dépendance de l'Europe.

2. Les termes employés par Willermoz paraissent indiquer que la région placée sous l'autorité de Martines ne comprenait pas uniquement l'Europe ; elle devait en effet comprendre aussi l'Amérique, comme le montre l'importance prise ultérieurement par Saint-Domingue dans l'histoire de sa vie et de son Ordre ; et ceci confirme bien encore la coïncidence du champ d'action qui lui était attribué avec l'ensemble des pays où la Maçonnerie existait, et où elle était même la seule organisation initiatique actuellement subsistante et pouvant fournir une base au travail dont il était chargé.

tion nulle part ; il y aurait cependant une lettre de Bacon de la Chevalerie, datée du 26 janvier 1807, parlant du « silence absolu des Elus Coens toujours agissant sous la plus grande réserve en exécutant des ordres suprêmes du Souverain Maître, le G... Z... W... J... » ; mais que tirer de cette indication aussi bizarre qu'énigmatique, et peut-être tout à fait fantaisiste ? En tout cas, dans la lettre de 1822 que nous venons de citer, Willermoz déclare que, « de tous les Réaux qu'il a connus particulièrement, il n'en restoit point de vivant, ainsi qu'il lui étoit impossible d'en indiquer un après lui » ; et, s'il n'y avait plus de « Réaux-Croix », aucune transmission n'était plus possible pour perpétuer l'Ordre des Elus Coens.

En dehors de la « survivance directe », suivant l'expression de M. van Rijnberk, celui-ci envisage pourtant une « survivance indirecte », qui aurait consisté dans ce qu'il appelle les deux « métamorphoses willermosiste et martiniste » ; mais il y a là une équivoque qu'il est utile de dissiper. Le Régime Ecossais Rectifié n'est point une métamorphose des Elus Coens, mais bien une dérivation de la Stricte Observance, ce qui est totalement différent ; et, s'il est vrai que Willermoz, par la part prépondérante qu'il eut dans l'élaboration des rituels de ses grades supérieurs, et particulièrement de celui de « Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte », put y introduire quelques-unes des idées qu'il avait puisées dans l'organisation de Martines, il ne l'est pas moins que les Elus Coens, en grande majorité, lui reprochèrent fortement l'intérêt qu'il portait ainsi de préférence à un autre rite, ce qui, à leurs yeux, était presque une trahison, tout aussi bien qu'ils reprochèrent à Saint-Martin un changement d'attitude d'un autre genre.

Ce cas de Saint-Martin doit nous retenir un peu plus longtemps, ne serait-ce qu'à cause de tout ce qu'on a prétendu faire sortir de là à notre époque ; la vérité est que, si Saint-Martin abandonna tous les rites maçonniques auxquels il avait été rattaché, y compris celui des Elus Coens, ce fut

pour adopter une attitude exclusivement mystique, donc incompatible avec le point de vue initiatique, et que, par conséquent, ce ne fut certainement pas pour fonder lui-même un nouvel Ordre. En fait, le nom de « Martinisme », usité uniquement dans le monde profane, ne s'appliquait qu'aux doctrines particulières de Saint-Martin et à leurs adhérents, que ceux-ci fussent ou non en relations directes avec lui ; et, qui plus est, il est arrivé à Saint-Martin lui-même de qualifier de « Martinistes », non sans quelque ironie, les simples lecteurs de ses ouvrages. Il semblerait cependant que quelques-uns de ses disciples aient reçu de lui, individuellement, un certain « dépôt », qui d'ailleurs, à vrai dire, n'était constitué que « par deux lettres et quelques points » ; et c'est cette transmission qui aurait été à l'origine du « Martinisme » moderne ; mais, même si la chose est réelle, en quoi une telle communication, effectuée sans aucun rite, aurait-elle bien pu représenter une initiation quelconque ? Les deux lettres en question, ce sont les lettres S. I., qui, quelle que soit l'interprétation qu'on leur donne (et il en est de multiples), paraissent avoir exercé sur certains une véritable fascination ; mais, dans le cas présent, d'où pouvaient-elles bien venir ? Ce n'était sûrement pas une réminiscence des « Supérieurs Inconnus » de la Stricte Observance ; du reste, il n'est pas besoin de chercher si loin, car quelques Elus Coens faisaient figurer ces lettres dans leur signature ; et M. van Rijnberk émet à ce sujet une hypothèse fort plausible, suivant laquelle elles auraient été le signe distinctif des membres du « Tribunal Souverain » chargé de l'administration de l'Ordre (et dont Saint-Martin lui-même fit partie, ainsi que Willermoz) ; elles auraient donc été l'indication, non d'un grade, mais simplement d'une fonction. Dans ces conditions, il pourrait malgré tout sembler étrange que Saint-Martin ait songé à adopter ces lettres, plutôt que celles de R. C. par exemple, si elles n'avaient eu par elles-même quelque signification symbolique propre, dont, en définitive, leurs différents usages

n'étaient que dérivés. Quoi qu'il en soit, il est un fait curieux qui montre que Saint-Martin y attachait effectivement une certaine importance : c'est que, dans le *Crocodile*, il a formé sur ces initiales la dénomination d'une imaginaire « Société des Indépendants », qui d'ailleurs n'est véritablement ni une société ni même une organisation quelconque, mais plutôt une sorte de communion mystique à laquelle préside Madame Jof, c'est-à-dire la Foi personnifiée (1). Chose assez singulière encore, vers la fin de l'histoire, le Juif Eléazar est admis dans cette « Société des Indépendants » ; sans doute faut-il voir là une allusion, non à quelque chose se rapportant à Martines personnellement, mais bien plutôt au passage de Saint-Martin de la doctrine des Elus Coens à ce mysticisme où il devait se renfermer pendant toute la dernière partie de sa vie ; et, en communiquant à ses plus proches disciples les lettres S. I. comme une sorte de signe de reconnaissance, ne voulait-il pas dire aussi par là, d'une certaine façon, qu'ils pouvaient se considérer comme des membres de ce qu'il avait voulu représenter par la « Société des Indépendants » ?

Ces dernières observations feront comprendre pourquoi nous sommes bien loin de pouvoir partager les vues trop « optimistes » de M. van Rijnberk, lorsque, se demandant si l'Ordre des Elus Coens « appartient complètement et exclusivement au passé », il incline à répondre négativement, tout en reconnaissant pourtant l'absence de toute filiation directe, ce qui seul est à considérer dans le domaine initiatique. Le Régime Ecossais Rectifié existe bien toujours, contrairement à ce qu'il semble croire, mais ne procède à aucun titre de ce dont il s'agit ; et, quant au « Martinisme » moderne, nous pouvons l'assurer qu'il n'a qu'assez peu de chose à voir avec Saint-Martin, et absolument rien avec Martines et les Elus Coens.

RENÉ GUÉNON.

1. Willermoz, de son côté, se servit aussi des mêmes initiales pour donner le nom de " Société des Initiés " au groupement, très réel celui-là, qu'il fonda pour l'étude de certains phénomènes de somnambulisme.

LES LIVRES

Albert Lantoine. *Histoire de la Franc-Maçonnerie française : La Franc-Maçonnerie dans l'Etat* (Emile Nourry, Paris). — Ce livre fait suite à un premier volume intitulé *La Franc-Maçonnerie chez elle*, paru il y a une dizaine d'années, mais il peut aussi fort bien se lire séparément. L'auteur, en y étudiant les rapports qu'a eus la Maçonnerie avec les divers gouvernements qui se sont succédé en France depuis Louis XV jusqu'à la Troisième République, fait preuve d'une remarquable impartialité; et cette qualité est d'autant plus louable qu'elle se rencontre plus rarement quand il s'agit d'un pareil sujet, qui n'est généralement traité qu'avec un parti pris fortement accentué dans un sens ou dans l'autre. Aussi lui arrivera-t-il sans doute de déplaire à la fois à la plupart des Maçons et à leurs adversaires, par exemple lorsqu'il démolit la légende qui veut que la Maçonnerie ait joué un rôle considérable dans la préparation de la Révolution, car, chose curieuse, cette légende, qui doit sa naissance à des écrivains antimaçonniques tels que l'abbé Barruel, a fini par être adoptée, beaucoup plus tard, par les Maçons eux-mêmes. A ce propos, il est à remarquer que, parmi les personnages du XVIIIe siècle qui sont communément regardés comme ayant été rattachés à la Maçonnerie, il en est beaucoup pour lesquels il n'y a pas le moindre indice sérieux qu'ils l'aient jamais été réellement ; c'est le cas, entre autres, de la très grande majorité des Encyclopédistes. Où l'auteur se départ un peu de son attitude impartiale, à ce qu'il nous semble, c'est quand il parle de ce qu'il appelle la « responsabilité des hauts grades » à l'origine de la légende susdite ; il le fait à la façon de quelqu'un qui ne paraît pas penser qu'il puisse y avoir dans ces grades quelque sens plus ou moins profond, à tel point qu'il va jusqu'à les qualifier de « jeux sans importance », mais « d'une maladresse insigne », ce qui est une vue bien « profane » ; et pourquoi, tout au moins, ne relève-t-il pas l'énorme fantaisie des interprétations de mots hébraïques figurant dans un fragment de rituel reproduit (p. 152) d'après un adversaire ? Ceci se rattache d'ailleurs à une critique plus générale que nous pourrions formuler à l'égard de cet ouvrage : c'est qu'on y sent parfois percer une tendance à traiter trop légèrement tout ce qui touche au symbolisme et au rituel ; mais, en raison du sujet même, ce défaut n'est pas très apparent, et, en somme, il n'enlève rien au mérite et à l'intérêt très réels que présente un tel travail au point de vue proprement historique, qui est bien celui où l'auteur a entendu se placer.

André Lebey. *La Vérité sur la Franc-Maçonnerie par des documents, avec le Secret du Temple* (Editions Eugène Figuière, Paris). — Ce livre est un recueil de discours prononcés au Grand Chapitre du Grand-Orient de France ; et l'auteur, en les réunissant ainsi simplement sans y ajouter aucun commentaire, s'est proposé de montrer ce que sont les travaux des hauts grades, et de rectifier par là même les idées fausses que le public se fait généralement à ce sujet. Nous ne pouvons songer ici à résumer ni même à énumérer toutes les questions d'ordre divers qui y sont abordées ; signalons seulement, parmi celles que l'auteur propose à l'étude des Ateliers des hauts grades comme particulièrement importantes, celle des rapports de l'Orient et de l'Occident, sur laquelle il développe des considérations intéressantes, bien qu'on puisse regretter qu'une connaissance trop indirecte de l'Orient lui fasse accorder un peu trop d'importance à certaines vues occidentales contestables, comme celles de Spengler et de Keyserling par exemple, ou aux déclarations de quelques Orientaux beaucoup moins « représentatifs » qu'il ne paraît le croire. Ajoutons à ce propos que l'idée d'une entente entre les différentes civilisations basée sur la constitution d'un « nouvel humanisme », étendu fort au delà des étroites limites de la seule « culture gréco-latine », tout en étant assurément très louable, apparaîtra toujours comme tout à fait insuffisante au point de vue oriental, comme tout ce qui ne fait appel qu'à des éléments d'ordre purement « humain ». — Le dernier chapitre, *Le Secret du Temple*, rappelle à l'attention des Maçons, aujourd'hui trop oublieux de ces choses, les liens, certainement plus qu' « idéaux » quoi que certains puissent en dire, qui les rattachent aux Templiers ; ce n'est qu'une esquisse historique assez rapide, mais néanmoins très digne d'intérêt. Il ne paraît pas douteux que, comme le dit l'auteur, et bien qu'il ait pu y avoir encore autre chose dont cela même n'était qu'une conséquence, les Templiers aient possédé un « grand secret de réconciliation » entre le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme ; comme nous l'avons déjà dit nous-même en une autre occasion, ne buvaient-ils pas le même « vin » que les Kabbalistes et les Soufis, et Boccace, leur héritier en tant que « Fidèle d'Amour », ne fait-il pas affirmer par Melchissédec que la vérité des trois religions est indiscernable... parce qu'elles ne sont qu'une en leur essence profonde ?

Emmanuel Malynski et Léon de Poncins. *La Guerre occulte* (Gabriel Beauchesne, Paris). — Ici comme dans les précédents ouvrages de M. Léon de Poncins dont nous avons eu déjà l'occasion de parler, il y a, pour tout ce qui se rapporte à la critique du monde moderne, beaucoup de considérations très justes ; les auteurs, qui dénoncent avec raison des erreurs communes comme celle qui consiste à croire que les révolutions sont des « mouvements spontanés », sont de ceux qui pensent que la déviation moderne, dont ils étudient plus spécialement les étapes au cours du XIXe siècle, doit nécessairement répondre à un « plan » bien arrêté, et conscient tout au

moins chez ceux qui dirigent cette « guerre occulte » contre tout ce qui présente un caractère traditionnnel, intellectuellement ou socialement. Seulement, quand il s'agit de rechercher des « responsabilités » nous avons bien des réserves à faire; la chose n'est d'ailleurs pas si simple ni si facile, il faut bien le reconnaître, puisque, par définition même, ce dont il s'agit ne se montre pas au dehors, et que les pseudo-dirigeants apparents n'en sont que des instruments plus ou moins inconscients. En tout cas, il y a ici une tendance à exagérer considérablement le rôle attribué aux Juifs, jusqu'à supposer que ce sont eux seuls qui en définitive mènent le monde, et sans faire à leur sujet certaines distinctions nécessaires; comment ne s'aperçoit-on pas, par exemple, que ceux qui prennent une part active à certains événements ne sont que des Juifs entièrement détachés de leur propre tradition, et qui, comme il arrive toujours en pareil cas, n'ont guère gardé que les défauts de leur race et les mauvais côtés de sa mentalité particulière ? Il y a pourtant des passages (notamment pp. 105-110) qui touchent d'assez près à certaines vérités concernant la « contre-initiation »: il est tout à fait exact qu'il ne s'agit pas là d'« intérêts » quelconques, qui ne peuvent servir qu'à mouvoir de vulgaires instruments, mais d'une « foi » qui constitue « un mystère métapsychique insondable pour l'intelligence même élevée de l'homme ordinaire »; et il ne l'est pas moins qu'« il y a un courant de satanisme dans l'histoire »... Mais ce courant n'est pas seulement dirigé contre le Christianisme (et c'est peut-être cette façon trop restreinte d'envisager les choses qui est la cause de bien des « erreurs d'optique »); il l'est aussi, exactement au même titre, contre toute tradition, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident, et sans en excepter le Judaïsme. Quant à la Maçonnerie, nous étonnerons peut-être beaucoup les auteurs si nous disons que l'infiltration des idées modernes, au détriment de l'esprit initiatique, en a fait, non point un des agents de la « conspiration », mais au contraire une de ses premières victimes; et cependant, en réfléchissant à certains efforts actuels de « démocratisation » du Catholicisme lui-même, qui ne leur ont certainement pas échappé, ils devraient pouvoir arriver, par analogie, à comprendre ce que nous entendons par là... Et oserons-nous ajouter qu'une certaine volonté d'égarer les recherches, en suscitant et en entretenant diverses « hantises » (peu importe que ce soit celle de la Maçonnerie, des Juifs, des Jésuites, du « péril jaune », ou quelque autre encore), fait précisément aussi partie intégrante du « plan » qu'ils se proposent de dénoncer, et que les « dessous » réels de certaines équipées antimaçonniques sont tout particulièrement instructifs à cet égard? Nous ne savons que trop bien que, en insistant là-dessus, on risque fort de n'être agréable à personne, de quelque côté que ce soit; mais est-ce là une raison suffisante pour ne point dire la vérité ?

HARI PRASAD SHASTRI. *Meditation, its theory and practice* (« The Shanti-Sadan Publishing Committee », London). — Ce petit livre contient un exposé assez simple, mais néanmoins exact dans son ensemble, de ce que sont la concentra-

tion et la méditation, et de la façon dont on peut s'y exercer progressivement. L'auteur fait d'ailleurs remarquer très justement que la méditation n'est point un but en elle-même, mais seulement une méthode pour atteindre la Connaissance, qui, au fond, n'est elle-même pas autre chose que la « réalisation du Soi ». Il insiste aussi avec beaucoup de raison sur la nécessité de l'enseignement traditionnel ; mais un peu plus de précision eût été souhaitable ici, car bien des lecteurs pourront croire qu'il suffit de se rattacher « idéalement » à une tradition, fût-ce simplement en en étudiant les enseignements dans des livres, alors qu'il n'en est rien et qu'il faut que le rattachement soit direct et effectif. Dans le même ordre d'idées, nous noterons encore une autre lacune : il est très vrai que les *mantras* ne sont valables que s'ils sont prononcés dans la langue sacrée de la tradition à laquelle ils appartiennent, et non pas traduits en un autre langage quelconque ; mais pourquoi ne pas avertir que, en outre, ils ne peuvent avoir leur pleine efficacité que s'ils ont été communiqués par une transmission régulière et selon les rites prescrits traditionnellement ? Peut-être est-ce pour ne pas trop risquer de décourager les Occidentaux, pour qui cette condition ne saurait être remplie ; nous pensons cependant, quant à nous, qu'il vaut encore mieux les prévenir de la limitation des résultats qu'ils peuvent normalement espérer que de les exposer à éprouver par la suite de plus fâcheuses déceptions.

Ananda K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*. (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.) — Cet important ouvrage contient l'interprétation des principaux symboles employés par le Bouddhisme, mais qui, en fait, lui sont bien antérieurs et sont en réalité d'origine védique, car, comme le dit très justement l'auteur, « le Bouddhisme dans l'Inde représente un développement hétérodoxe, tout ce qui est métaphysiquement correct dans son ontologie et son symbolisme étant dérivé de la tradition primordiale ». Les symboles qui ont été appliqués au Bouddha sont principalement ceux de l'*Agni* védique, et cela non pas plus ou moins tardivement, mais, au contraire, dès l'époque où on ne le représentait pas encore sous la forme humaine. Ceux de ces symboles qui sont plus spécialement étudiés ici (et dont les planches reproduisent une série d'exemples très significatifs) sont : l'arbre, qui est, comme dans toutes les traditions, l' « Arbre de Vie » ou l' « Arbre du Monde » ; le *vajra*, avec son double sens de « foudre » et de « diamant », ce dernier répondant aux idées d'indivisibilité et d'immutabilité ; le lotus, représentant le « terrain » ou le « support » de la manifestation ; la roue, qui, aussi bien comme « roue de la Loi » que comme « roue cosmique », représente l'opération des principes dans la manifestation. L'auteur insiste sur le rapport très étroit que ces divers symboles présentent avec la conception de l' « Axe du Monde », et d'où il résulte que les localisations géographiques elles-mêmes, dans la légende bouddhique, sont au fond purement analogiques. Il aborde en

outre un grand nombre d'autres points fort intéressants, comme la similitude du symbole du *vajra* avec le *trishûla*, la signification des empreintes de pieds représentant les « traces » du principe dans le monde manifesté, le pilier de feu comme symbole « axial » équivalent à celui de l'arbre, le symbolisme du chariot et celui du trône, etc. Ce simple aperçu suffira, pensons-nous, à montrer que la portée de ce travail dépasse grandement celle d'une étude sur le Bouddhisme ; la considération particulière de celui-ci, ainsi que le dit l'auteur, n'est à proprement parler qu'un « accident » ; et c'est bien du symbolisme traditionnel, dans son sens vraiment universel, qu'il s'agit surtout en réalité. Ajoutons que ces considérations sont de nature à modifier singulièrement l'idée « rationaliste » que les Occidentaux se font du « Bouddhisme primitif », qui peut-être était au contraire moins complètement hétérodoxe que certains de ses dérivés ultérieurs ; s'il y a eu « dégénérescence » quelque part, ne serait-ce pas précisément dans le sens inverse de celui que supposent les préjugés des orientalistes et leur naturelle sympathie de « modernes » pour tout ce qui s'affirme comme antitraditionnel ?

Jean Marquès-Rivière. *Le Bouddhisme au Thibet.* (Editions Baudinière, Paris.) — La première partie de cet ouvrage est un exposé des idées fondamentales du Bouddhisme en général, et plus particulièrement du *Mahâyâna* ; la seconde traite de la forme spéciale revêtue par le Bouddhisme thibétain ou Lamaïsme. L'auteur rectifie très justement certaines idées erronées qui ont cours en Occident, notamment au sujet du « Tantrisme », et aussi en ce qui concerne les interprétations « réincarnationnistes » ; il n'admet pas non plus la conception qui prétend faire du *Mahâyâna* un « Bouddhisme corrompu », ce qui implique, dit-il, « une méconnaissance totale des doctrines de l'Orient et de leur valeur propre ». Son livre vaut donc certainement mieux, à bien des égards, que les habituels travaux « orientalistes » ; et nous devons signaler, parmi les plus intéressants, les chapitres consacrés à la méditation, au symbolisme de la « roue de la vie » et à la « science du vide ». Cependant, tout n'est pas parfaitement clair, et il arrive même qu'on retombe parfois sur quelques-unes des confusions courantes : le Bouddhisme n'est point « religieux » au sens occidental de ce mot, et ce dont il s'agit n'a certes rien à voir avec le « mysticisme » ; c'est d'ailleurs pourquoi il y a là une initiation et une méthode, évidemment incompatibles avec tout « mysticisme », et dont l'auteur ne semble comprendre au fond ni le caractère ni la portée. Peut-être cela est-il dû en partie précisément à cette confusion, et en partie aussi à l'exagération de l'importance des « phénomènes » et du « développement psychique », qui ne sont que des choses bien secondaires, encore qu'elles ne supposent pas uniquement « une connaissance fort avancée de la physiologie humaine » ; mais, pourtant, ce défaut de perspective ne suffit pas à expliquer qu'on puisse aller jusqu'à parler d'une « conception toute mécaniste et matérialiste » là où la notion même de « matière »

est absente, ou à qualifier de « purement humain » ce qui, au contraire, implique essentiellement l'intervention d'éléments « supra-humains » ; il y a là une ignorance de la vraie nature des « influences spirituelles » dont il est permis de s'étonner ! Mais la vérité est que les assertions que nous venons de citer se rattachent à un ensemble de réflexions « tendancieuses » qui, chose curieuse, ne paraissent pas faire corps avec le reste de l'ouvrage, car elles se trouvent presque invariablement comme ajoutées à la fin des chapitres, et dont certaines témoignent de préoccupations « apologétiques », voire même « missionnaires », d'un ordre assez bas ; alors, ne pourrait-on pas légitimement se demander si cette ignorance ne serait pas « voulue » dans une certaine mesure ? En tout cas, il est fort regrettable qu'un ouvrage qui a par ailleurs de très réels mérites soit ainsi défiguré par l'intrusion d'un esprit que nous préférons ne pas qualifier autrement que comme une des formes du « prosélytisme » occidental, bien qu'un terme encore plus sévère lui soit peut-être mieux approprié...

Marcel Bulard. *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, XVe, XVIe siècles.* (E. de Boccard, Paris.) — L'auteur, parti de l'examen de peintures de la chapelle Saint-Sébastien de Lanslwillard, en Savoie, a rassemblé tous les documents similaires qu'il a pu découvrir, et il en fait une étude très détaillée, accompagnée de nombreuses reproductions. Il s'agit de figurations du scorpion, soit, sur l'étendard porté par la Synagogue personnifiée, soit plus fréquemment, dans la représentation de certaines scènes de la Passion ; dans ce dernier cas, l'étendard au scorpion est généralement associé à des étendards portant d'autres emblèmes et surtout les lettres S. P. Q. R., manifestement pour indiquer à la fois la participation des Juifs et celle des Romains ; chose assez curieuse et qui semble avoir échappé à l'auteur, on pourrait remarquer aussi que ces mêmes lettres, disposées dans un autre ordre (S. Q. R. P.), évoquent phonétiquement le nom même du scorpion. Quant à l'interprétation de ce symbole, l'auteur, s'appuyant sur les « Bestiaires », ainsi que sur la poésie dramatique de la fin du moyen âge, montre qu'il signifie surtout fausseté et perfidie ; il remarque d'ailleurs, ce qui est tout à fait juste, que, à l'époque dont il s'agit, le symbolisme, de « dogmatique » qu'il était précédemment, était devenu principalement « moral », ce qui revient en somme à dire qu'il était bien près de dégénérer en simple « allégorie », conséquence directe et inévitable de l'affaiblissement de l'esprit traditionnel. Quoi qu'il en soit, nous pensons cependant que, originairement tout au moins, il a dû y avoir là autre chose encore, peut-être une allusion au signe zodiacal du Scorpion, auquel est attachée l'idée de la mort ; nous pouvons d'ailleurs noter à ce propos que, sans une telle allusion, le passage même de l'Evangile où le scorpion est mis en opposition avec l'œuf (*Saint Luc*, XI, 11-12) demeure parfaitement incompréhensible. Un autre point intéressant et énigmatique est l'attribution de symboles communs, notamment le scorpion et le basilic, à la

Synagogue et à la Dialectique ; ici, les explications envisagées, telles que la réputation d'habileté dialectique qu'avaient les Juifs, nous paraissent vraiment bien insuffisantes pour rendre compte d'une telle association ; et nous ne pouvons nous empêcher de penser à une tradition d'après laquelle les œuvres d'Aristote, considéré comme le maître de la Dialectique, renfermeraient un sens caché qui ne pourra être pénétré et appliqué que par l'Antéchrist, lequel, d'autre part, est dit devoir être de descendance juive ; ne semble-t-il pas qu'il pourrait y avoir quelque chose à chercher de ce côté ?

René Guénon.

Hyakuso Kurata. *Le Prêtre et ses disciples*, traduit du japonais par Kuni Matsuo et Steinilber Oberlin, avec une introduction de Romain Rolland (Paris, Rieder).

C'est une pièce de théâtre d'un jeune auteur japonais déjà célèbre en son pays. L'intrigue est assez lâche, l'œuvre longue, la tendance nettement avouée d'un prosélytisme bouddhique, par moment quelque peu naïf et dont la résonnance et la réaction pourraient dans l'âme d'un non-Japonais être toutes autres que celles attendues par l'auteur. Une telle œuvre ne convertira que ceux qui le sont déjà par naissance et par nature. D'ailleurs on retrouve dans cette pièce quelques thèmes très romantiques, tels que les fiançailles d'un prêtre bouddhique et d'une courtisane, illustration du thème « tolstoïen » de *Rédemption*, puis la conversion du pécheur par des moyens assez enfantins. Une image d'Epinal religieuse.

E. L.

LES REVUES

— Le *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (n° de décembre 1935) a publié une importante étude de M. Ananda K. Coomaraswamy sur la peinture jaïna, qui, conçue dans le même esprit que ses *Elements of Buddhist Iconography* dont nous parlons d'autre part, complète d'heureuse façon les vues exposées dans ceux-ci ; et le sous-titre : « *Explicitur reductio hæc artis ad theologiam* », inspiré d'un opuscule de saint Bonaventure, en précise nettement les intentions. Comme le Bouddhisme, le Jaïnisme, bien qu'hétérodoxe et rejetant même formellement la tradition vêdique, n'a pourtant, en fait, rien changé d'essentiel à la conception primordiale d'un *Avatâra* éternel, si bien qu'on peut faire, au sujet des représentations de la « vie du Conquérant » (*Jina-charitra*), des observations parallèles à celles auxquelles donne lieu la vie du Bouddha. L'auteur fait aussi remarquer que la révolte du pouvoir temporel (*Kshatra*) contre l'autorité spirituelle (*brahma*), que reflète le Jaïnisme aussi bien que le Bouddhisme, est en quelque sorte préfigurée, comme possibilité, par un certain aspect « luciférien » de l'*Indra* vêdique ; les doctrines hétérodoxes qui présentent un tel caractère pourraient donc être considérées comme la réalisation même de cette possibilité au cours d'un cycle historique. L'étude se termine par d'intéressantes considérations sur la méthode de « narration continue » employée dans les peintures dont il s'agit, et par laquelle « une succession d'événements est représentée en simultanéité spatiale », ce qui restitue en quelque façon, analogiquement, le caractère intemporel de leur archétype métaphysique. Tout ceci, bien entendu, peut s'appliquer également à ce qu'on trouve de similaire dans l'art chrétien ou dans tout autre art traditionnel, qui procède toujours, par une dérivation continue, de la « tradition universelle et unanime » (*sanâtana dharma*), dont la source ultime est une « révélation » (*shruti*) « reçue au commencement de la Lumière des Lumières ».

— Les *Archives de Trans-en-Provence* publient, depuis 1931 (mais nous n'en avons eu connaissance que tout récemment), de très intéressantes études sur les origines de la Maçonnerie moderne, dues à leur directeur, M. J. Barles ; celui-ci a entrepris ces recherches d'une façon entièrement indépendante et sans aucun parti pris, et c'est sans doute pour cela que, sur bien des points, il approche de la vérité beaucoup plus que tous les historiens plus ou moins « officiels ». Pour lui, la

véritable Maçonnerie n'est certes pas, comme le disent certains, « l'institution née en 1717 » ; il voit bien plutôt cette dernière comme le schisme qu'elle fut en réalité. Quant aux raisons de ce schisme, nous trouvons qu'il a une tendance (d'ailleurs explicable par le fait que ce fut là le point de départ de ses recherches) à s'exagérer le rôle qu'ont pu y jouer les protestants français réfugiés en Angleterre à la suite de la révocation de l'Edit de Nantes ; en fait, à la seule exception de Desaguliers, on ne voit pas qu'ils aient pris une part active à l'organisation de la Grande Loge. Cela ne change d'ailleurs peut-être rien au fond des choses : les fondateurs de la Grande Loge, quelle qu'ait été leur origine, étaient en tout cas incontestablement des « Orangistes » ; et il y avait là une intrusion de la politique à laquelle les Maçons fidèles à l'ancien esprit initiatique de leur Ordre n'étaient pas moins opposés qu'aux diverses innovations qui s'ensuivirent. M. Barles fait remarquer très justement que les Loges qui s'unirent en 1717 étaient toutes de formation très récente, et aussi que, d'autre part, il y avait encore à cette époque beaucoup plus de Loges opératives en activité qu'on ne le dit d'ordinaire. Un point sur lequel nous nous permettrons de n'être pas de son avis, cependant, c'est celui qui concerne l'incendie des archives de la Loge de Saint-Paul : selon toute vraisemblance, les responsables n'en furent point des Maçons traditionnels craignant qu'on ne publiât les *Old Charges*, ce dont personne n'eut jamais sérieusement l'intention, mais, bien au contraire, les novateurs eux-mêmes, qui précisément n'avaient rassemblé ces anciens documents que pour les faire disparaître après en avoir utilisé ce qui leur convenait, afin qu'on ne pût faire la preuve des changements qu'ils y avaient introduits. Il est fâcheux aussi que l'auteur ait cru que « spéculatif » voulait dire simplement « non professionnel » ; là-dessus, nous renverrons à l'article qu'on pourra lire d'autre part, et dans lequel nous expliquons le véritable sens des mots « opératif » et « spéculatif ». Dans ce même article, nous donnons aussi l'explication des termes « Maçons libres et acceptés », sur lesquels il s'est mépris également, faute d'en connaître l'interprétation traditionnelle, qui, du reste, n'a jamais donné lieu à aucune divergence. Il ne semble pas connaître non plus les relations symboliques par lesquelles s'explique le rôle des deux saints Jean dans la Maçonnerie, ni l'origine antique des « fêtes solsticiales » ; mais, après tout, ces diverses lacunes sont bien excusables chez quelqu'un qui, visiblement, n'a jamais fait de ces questions une étude spéciale. Signalons d'autre part que M. Barles a retrouvé par lui-même quelque chose qui se rapporte à un secret « opératif » bien oublié aujourd'hui : il s'agit de la correspondance « psychique » des signes et attouchements, c'est-à-dire, en somme, de leur correspondance avec la « localisation » des centres subtils de l'être humain, à laquelle il nous est arrivé de faire nous-même quelques allusions ; et il en conclut, avec beaucoup de raison, qu'il y a là l'indication d'un lien direct avec les grandes initiations de l'antiquité. Nous aurons certainement, par la suite, et à mesure de leur publication, à revenir

sur ces travaux, dont nous tenons à redire encore tout le mérite et l'intérêt.

— *Atlantis* (nº de mai) publie une conférence sur *Inspiration et Prophétisme*, dont l'auteur, M. Gaston Luce, semble croire que la « clairvoyance » et autres facultés psychiques du même ordre « nous mettent en relation avec le monde de l'esprit », et même qu'elles sont assimilables à « l'intuition envisagée sous sa forme spirituelle et métaphysique »; ne confondrait-il pas fâcheusement la « métaphysique » avec la « métapsychique »... et « l'esprit » avec « les esprits » ou soi-disant tels ? — Dans diverses notes, M. paul le cour reparle encore à plusieurs reprises du Hiéron du Val d'Or, dont le directeur, paraît-il, « était doué du pouvoir prophétique » (!), et dont il déclare vouloir « continuer l'œuvre »; enregistrons ces affirmations sans les affaiblir par le moindre commentaire,... et attendons sans trop d'impatience la venue de l' « ère du Verseau » !

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (nº d'avril), suite de l'examen des principales divergences entre les « Anciens » et les « Modernes »; en dehors des différences d'ordre plutôt « administratif », notons l'emploi par les « Anciens » d'un alphabet maçonnique d'origine « opérative », et aussi la controverse concernant la place du grade de *Royal Arch* dans la Maçonnerie. — Dans le nº de mai, il est encore question de quelques autres Grandes Loges dissidentes, peu importantes d'ailleurs et dont la durée ne fut qu'éphémère. Un point assez curieux, c'est l'existence en Angleterre, au XVIIIᵉ siècle, d'une *Scotts Masonry*, qui semble avoir constitué une sorte de degré spécial, mais sur laquelle on ne possède aucun renseignement précis; s'agirait-il de quelque chose de similaire au grade de « Maître Ecossais » qui était pratiqué en France à la même époque ?

— Dans le *Symbolisme* (nº de mai), G. Persigout continue sa série d'études par *Les Déesses-Mères et les Sanctuaires métroaques*; il y a là encore, entre les vestiges de diverses traditions archaïques, des rapprochements intéressants, mais qui ne sont pas tous également incontestables. L'ensemble des « trois mondes » ne peut pas être qualifié de « Trimourti cosmique »; le « régime originel du matriarcat » n'est qu'une hypothèse bien sujette à caution; et la question des « Dieux noirs » n'est pas résolue d'une façon entièrement satisfaisante. — Un discours intitulé *La Tradition sacrée d'Israël*, publié en supplément, est d'un ton qui veut probablement être plaisant, mais qui ne réussit qu'à être bien « profanement » désagréable.

— Le « Club du Faubourg » a consacré une séance, le 9 juin, à *L'Occultisme à Paris*; c'est là une chose qui ne devrait assurément nous concerner en aucune façon, mais il paraît pourtant que nous y fûmes « convoqué » (?), et en quelle

compagnie ! Comme nous n'apprécions guère les mauvaises plaisanteries, on doit se douter sans peine que, même si une « convocation » avait matériellement pu nous toucher, nous ne nous y serions certes pas rendu.. Mais le côté réellement intéressant et instructif de cette histoire consiste en ceci : le programme comportait une liste de la « presse occultiste » ; or cette liste avait été copiée textuellement, et en suivant scrupuleusement l'ordre d'énumération, dans.. l'article de la *R. I. S. S.* du 1er avril dont nous avons parlé le mois dernier ! Nous n'y avons relevé que deux modifications : la suppression d'une revue qui, apparemment, a cessé de paraître, et l'addition d'une autre... qui n'a jamais existé : un mot imprimé en capitales au début d'un alinéa, et qui se rapportait simplement à un article cité, a été pris pour le titre d'un périodique et est venu à son rang comme tel ; et cette erreur même ne peut laisser subsister le moindre doute sur la « source » de la liste en question. Nous ne pouvions vraiment passer cette « curiosité » sous silence, car voilà qui jette encore une lueur bien singulière sur certaines « ramifications » !

René Guénon.

— La revue trimestrielle *Visva-Bharati Quarterly*, qui est l'organe, publié à Calcutta, de l'école de Santiniketan (Bengale), a donné, dans son n° de novembre 1935-janvier 1936 (nouvelle série, vol. I, 3e partie), une traduction anglaise du chapitre IV de l'ouvrage bien connu de nos lecteurs, *La Crise du Monde moderne* par René Guénon. Cette traduction, qui est intitulée *Sacred and profane Science*, est l'œuvre de notre savant collaborateur, M. Ananda K. Coomaraswamy, conservateur des arts de l'Asie au *Museum of Fine Arts* de Boston et auteur de nombreux travaux sur la tradition et l'art hindous, parmi lesquels nous nous bornerons à citer l'*History of Indian and Indonesian Art*. Le traducteur a facilité au lecteur hindou la compréhension du texte en y ajoutant quelques notes et en indiquant les équivalents sanscrits de certains termes européens. Dans une première note, M. Coomaraswamy signale qu'à son avis « aucun écrivain européen vivant n'est plus important que René Guénon » ; la tâche de ce dernier a consisté à faire connaître « la tradition métaphysique universelle, qui a été le fondement essentiel de toutes les civilisations du passé et qui représente la base indispensable de toute civilisation méritant ce nom... L'Europe et l'Asie peuvent s'entendre sur un terrain commun et c'est là seulement qu'elles peuvent s'entendre en complet accord : à savoir sur le terrain commun de la tradition métaphysique et purement intellectuelle, sur la base de ce qui est appelé chez nous *sanâtana dharma*, encore qu'il ne faille aucunement comprendre que cette « sagesse « incréée, la même aujourd'hui qu'elle a toujours été, et la « même qu'elle sera toujours » (saint Augustin) appartienne exclusivement à l'Inde, à l'Europe, ou à une autre partie de l'humanité ».

— Nous avons reçu le nº 1-2 de la 5e année (1936) des *Philosophische Hefte*, qui paraissent à Prague sous la direction du Dr Maximilian Beck. Une notice jointe au fascicule explique que l'homme moderne s'abandonne passivement à des idées et à des tendances, qui ont pu passer autrefois pour « avancées », mais qui n'en conduisent pas moins à la négation de toute valeur intellectuelle ou morale. La revue s'est donnée pour tâche d'inciter nos contemporains à secouer cette paresse dangereuse. « L' « homme moderne » lui-même commence à soupçonner qu'aucune civilisation ne peut durer et progresser dans le temps si elle n'est rattachée au domaine supratemporel de principes spirituels immuables ; car il devient de plus en plus visible que l'antagonisme interne des intérêts matériels abandonnés à eux-mêmes et des appétits sensuels — intérêts et appétits auxquels l'homme moderne ramène théoriquement même les valeurs spirituelles — conduit l'humanité vers sa propre destruction ». Dans le nouveau cahier, M. Maximilian Beck présente une sorte d'apologie de la morale, qui est défendue, d'une part, contre l'interprétation purement psychologique de Nietzsche, d'autre part contre les « éthiques collectives » contemporaines. De cet article, nous extrayons les lignes suivantes concernant l'idée de « création *ex nihilo* » : « Le monde ne peut, même dans la mesure la plus infime, être, ou avoir en lui, quelque chose qui ne viendrait pas de Dieu, et, par conséquent, il ne peut être, ni avoir, quelque chose que Dieu ait déjà « trouvé » et duquel il l'aurait fait ou formé » (pp. 17-18). Ces remarques concordent entièrement avec celles qui ont été faites sur le même sujet par M. René Guénon dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (p. 123). Mais écoutons encore M. Beck : « Cette doctrine (de la création *ex nihilo*) fait de toute réalité temporelle une manifestation de la Perfection divine, et cette manifestation ne peut inspirer de sentiments plus appropriés que l'admiration, la gratitude et l'amour. Mais, d'autre part, elle fait de cette même réalité, en tant que simple *créature* de Dieu (et non en tant que Dieu lui-même), quelque chose qui n'a par soi ni être ni consistance ; elle fait d'elle une simple *manifestation* de la Perfection divine (et non pas Dieu lui-même), quelque chose qui n'a en soi ni sens ni valeur, mais dont tout le sens et toute la valeur consistent à « proclamer » la Perfection divine. » Il est inutile d'observer ici que cette interprétation de l'idée de « création » est exactement celle des doctrines orientales. Dans le même numéro des *Philosophische Hefte*, nous signalerons aussi un article intitulé *Kritische Bemerkungen zur neupositivistischen Erkenntnislehre, namentlich zu der Carnaps* (« Remarques critiques sur la théorie néopositiviste de la connaissance, notamment sur celle de Carnap »). Dans ce travail, qui contient bien des choses intéressantes, spécialement dans ses chapitres I, II et IV, M. Jonas Cohn, ancien professeur à l'université de Fribourg-en-Brisgau, critique deux affirmations de M. Rudolf Carnap, professeur à l'université de Prague, à savoir que le mode de connaissance utilisé par la physique moderne serait le seul légitime, et toujours suffisant, et que tous les problèmes qui ne peuvent absolument pas être résolus par ce

mode de connaissance seraient dépourvus de sens. Des affirmations aussi visiblement arbitraires n'expriment guère autre chose que la confiance de l'homme moderne dans une méthode qui lui semble avoir fait ses preuves, alors qu'il n'en connaît aucune autre permettant de saisir aussi efficacement la réalité. Les critiques qui sont faites de pareilles assertions ont le grand mérite de rendre plus difficile leur propagation ; mais nous craignons qu'elles n'entament pas sensiblement l'état d'esprit dont elles procèdent et qui est par ailleurs sans doute peu accessible à la critique. La réfutation la plus efficace de ces assertions consisterait à leur opposer, si cela était possible, des théories positives et cohérentes sur les choses qu'elles nient et qui sont encore, pour la grande masse de nos contemporains, cachées dans une obscurité presque complète. C'est dire l'importance que présenterait, à cet égard aussi, une exposition toujours plus développée des idées métaphysiques et cosmologiques traditionnelles.

— Le 19 mai, le *Warszawski Dziennick Narodowy* a publié, signé des lettres A. U. M., un article ayant pour titre *Krysys swiata wspolczesnego* (« La crise du monde contemporain ») et pour sous-titre *René Guénon* : « *La Crise du Monde moderne* ». L'auteur de l'article indique l'esprit général de cet ouvrage, et il donne un aperçu de son contenu, notamment en ce qui concerne les différences fondamentales de l'Orient et de l'Occident moderne, le développement des sciences expérimentales et leur influence sur la mentalité européenne, la disparition de l'ancienne « Chrétienté » et l'apparition des nationalités, la Renaissance et la Réforme, et les possibilités d'une entente entre l'Orient et l'Occident.

André Préau.

— La revue mensuelle *Schweizerische Rundschau*, qui paraît à Einsiedeln (Suisse), a publié en mars dernier, sous le titre « *Die eigentliche Revolution unserer Zeit* » (« La vraie révolution de notre temps »), un article qui tend à attirer l'attention sur l'œuvre de René Guénon, mais d'une manière, il est vrai, toute spéciale. M. Karl Thieme, l'auteur de l'article, reconnaît l'importance considérable de cette œuvre et il pense qu'elle constitue bien un exposé authenthique de traditions orientales (« nous ne voyons pas, écrit-il, la moindre raison d'en douter »). Mais il paraît précisément troublé par l'autorité qu'il faudrait reconnaître à ces traditions, par « le poids de l'unanimité, conservée pendant de nombreux millénaires, des sages de l'Orient » et aussi par l'accord apparent des mêmes traditions et du Christianisme ; et son objet est de les discréditer, en insinuant, non sans insistance, que l'exposition qui en est faite par M. Guénon constitue une œuvre diabolique. C'est là un procédé de polémique qui ne date pas d'hier ; du reste, rien n'est plus facile que d'avancer tout ce que l'on veut, lorsqu'on se dispense d'en apporter les preuves, et la forme de l'insinuation permet en outre, le cas échéant, d'en esquiver tant bien

que mal la responsabilité. L'unique argument qui est invoqué par M. Thieme à l'appui d'accusations aussi... « impressionnantes » est que certaine phrase qu'il cite de M. Guénon touchant le sens profond des dogmes religieux (*La Crise du Monde moderne*, p. 232) lui a rappelé l'antique Gnosticisme. Néanmoins, il reconnaît qu'il n'est pas « absolument sûr » que ce rapprochement soit valable, et que, d'ailleurs, M. Guénon s'est déjà expliqué à ce sujet. Il recourt alors à deux clichés bien connus : l' « orgueil luciférien » de « ceux qui savent » et l' « effort humain — illusoire ou même diabolique — » des non-chrétiens vers la Lumière divine. Le premier de ces clichés constitue un « jugement téméraire » d'une belle taille; mais, peut-être, pour M. Thieme, la vraie « humilité » consiste-t-elle à réclamer pour soi-même le monopole de la spiritualité... et celui de l'humilité ! Quant à l' « effort humain » des non-chrétiens, nous aurions supposé que, dans toute entreprise, l' « effort » était individuel, et par conséquent humain : qu'à l'égard des réalités transcendantes, cet effort soit à lui seul toujours insuffisant, c'est ce qui est enseigné sur toute la terre ; est-il possible qu'au cours de ses études, M. Thieme n'ait jamais rencontré les expressions *shêkinah, barakah, prasâda, anugraha, shaktipâta* ? Ignore-t-il aussi que les Hindous et les Musulmans attendent également l'Antéchrist, et non pas comme un de leurs alliés, mais comme un adversaire redoutable ? Si ce personnage préoccupe particulièrement M. Thieme, il pourrait peut-être considérer qu'en face de lui, toutes les traditions ont une cause commune et que c'est faire probablement le jeu de « l' Adversaire » que de les opposer les unes aux autres. Dans tous les cas, l'examen auquel il s'est livré des ouvrages de M. Guénon et qu'il voudrait voir reprendre par certaines organisations nous semble un remède bien peu approprié aux dangers qu'il appréhende : car, si de pareils examens permettaient de déceler des influences diaboliques, l'Europe n'en serait sans doute pas au point où elle en est arrivée ! D'ailleurs l' « examen », tel que M. Thieme le conçoit, et qui, nous le craignons, consiste à appliquer des concepts tout faits à des idées profondes, est un procédé d'une valeur très contestable. Ceci est prouvé suffisamment par l'exemple de ce qui a été publié en Europe sur les doctrines orientales et de ce qui est encore publié sur ce sujet de certains côtés. En outre, M. Thieme nous donne lui-même un avant-goût des résultats d'un pareil travail, lorsqu'il reproche incidemment à M. Guénon de « bagatelliser l'action libre de l'homme » ; nous aurions pensé, pour notre part, que les idées de la Perfection et de la transcendance divines tendaient à « bagatelliser », non seulement l'homme et toute l'humanité, mais la création tout entière : *quo (Deo) comparato*, dit saint Augustin, *(cælum et terra) nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt* (*Confessions*, XI, IV, 6). Il est regrettable, dans tous les cas, que M. Thieme se soit laissé entraîné (pp. 1058-1059) à donner à une phrase d'*Orient et Occident* un sens extrêmement tendancieux et que le contexte dément absolument. Il est regrettable, surtout, qu'il n'ait pas vu que les spectres qu'il agite ne sont rien à côté du danger réel d'une attitude dictée par l'esprit de parti

et qui aboutirait à représenter le Christianisme comme un rameau isolé, détaché des autres traditions et entraîné dans le destin « schismatique » de l'Occident.

André Préau.

— Le numéro de janvier 1936 (nº 1, deuxième série) de la revue belge *Hermes* a fait paraître un article fort intéressant de M. Emile Dermenghem sur *Quelques thèmes de poésie métaphysique dans la littérature musulmane.*

L'article vaut surtout par de remarquables citations où l'on voit les poètes persans ou arabes célébrer les mystères de l'union spirituelle et de l'extase sous le mode çoufi et avec l'aide de toutes les métaphores sensuelles.

J'en citerai quelques-unes très remarquables :

Il n'a pas vécu ici-bas celui qui a vécu sans ivresse
et celui-là n'a pas de raison qui n'est pas mort de cette ivresse.

(Ibn al Faridh).

Si tu veux être libre sois captif de l'amour... Seul l'amour te délivrera de toi-même... C'est la seule voie conduisant à la vérité.

(Mejnoun Leïla).

Je lui dis : Pourquoi te pares-tu ainsi ?
Elle me dit : Pour moi-même.
Car je suis à la fois l'amour, l'amant et l'aimée :
Je suis le miroir, la beauté et l'œil.

(Abou-Saïd).

E.L.

Le Gérant : Paul Chacornac.

Imprimerie Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris.

OUVRAGES RELATIFS AUX ÉTUDES TRADITIONNELLES

Nous signalerons ici chaque mois des livres nouveaux ou déjà anciens, mais *existant encore dans le commerce*, qui nous paraîtront susceptibles d'intéresser les lecteurs de notre revue, qu'il s'agisse soit d'ouvrages conçus dans un esprit rigoureusement traditionnel, soit d'œuvres présentant seulement un intérêt documentaire (par exemple des traductions de textes traditionnels entreprises par des érudits) pourvu que ces travaux soient sérieux et impartiaux. Il est donc inutile de souligner que les notices qu'on lira ici n'ont aucun caractère « publicitaire ». Nous rappellerons à nos lecteurs qu'en achetant les livres dont ils ont besoin aux bureaux de la revue, et en y adressant leurs commandes directement sans passer par l'intermédiaire d'un libraire, ils contribueront à nous permettre de poursuivre l'œuvre de redressement traditionnel que nous avons entreprise.

PAUL VULLIAUD

TRADUCTION INTÉGRALE DU

SIPHRA DI-TZENIUTHA

LE LIVRE SECRET

Ouvrage essentiel du **SEPHER HA-ZOHAR**

Un vol. in-4° de 213 pp. sur papier pur fil Lafuma...... **60 fr.**

Le *Siphra-di-Tzeniutha* est, on le sait, avec l'*Iddra Rabba* et l'*Iddra Zuta*, la partie centrale du *Zohar*, celle qui renferme en quelque sorte, sous la forme la plus concentrée, tout l'essentiel de la doctrine kabbalistique. M. Paul Vulliaud, dont les capacités d'hébraïsant sont connues de tous nos lecteurs, donne de ce texte fondamental deux traductions : une *version littérale* et une *version paraphrasée et commentée* qui permet de comprendre le texte là où la version littérale fait parfois l'effet d'une sorte de « logogriphe ». Ces deux traductions sont précédées d'une très importante préface dont l'intérêt est à la fois historique et doctrinal, comprenant les cinq chapitres suivants : I. — *Où en sommes-nous au sujet des études kabbalistiques*. II. — *Un critique de la Kabbale*. III. — *La traduction française du* Zohar. IV. — *A propos de l'interprétation chrétienne du* Zohar. V. — *Notre traduction du* Siphra di-Tzeniutha.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

LE VOILE D'ISIS

R. C. SEINE 113.599

est la seule revue de langue française ayant pour objet l'étude des doctrines traditionnelles tant orientales qu'occidentales ainsi que des sciences qui s'y rattachent. Son programme embrasse donc les différentes formes qu'a revêtues au cours des temps ce qu'on a appelé avec justesse:

LA TRADITION PERPÉTUELLE ET UNANIME

révélée tant par les dogmes et les rites des religions orthodoxes que par la langue universelle des symboles initiatiques.

Les abonnements partent du 1er janvier

FRANCE : UN AN... 30 fr. | ÉTRANGER : UN AN... 40 fr.

ABONNEMENT DE SOUTIEN : 60 fr.

On s'abonne à l'Administration, 11, quai Saint-Michel,
Téléphone : Odéon 03-32

Chèques postaux : CHACORNAC-PARIS 30.786.

Publication. — La revue paraît mensuellement, le 15 du mois.

Nos spéciaux. — Les abonnés reçoivent ces numéros sans augmentation de prix.

Manuscrits. — Les manuscrits non insérés seront retournés sur simple demande.

Comptes rendus. — Les ouvrages doivent être adressés au Directeur et non aux détenteurs de rubriques.

Responsabilité. — Les Auteurs sont seuls responsables de leurs articles.

Reproduction. — La reproduction des articles est formellement interdite.

DIRECTEUR

PAUL CHACORNAC